TERCERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA EDAD MODERNA

DE DESCARTES AL IDEALISMO

II
SISTEMAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Si es característico del renacimiento el afán de probar nuevos caminos, lo es de los siglos siguientes el gusto por las construcciones sistemáticas. Una tras otra álzanse las construcciones filosóficas atrevidas y orgullosas. Como todo el barroco en general, también la filosofía se lanza a construir. Los nombres de Descartes, Spinoza y Leibniz, y aun los de Hobbes, Locke y Hume, representan suntuosos edificios de nueva planta, que, al igual que los museos, ofrecen al que traspasa sus umbrales, todo un mundo de elementos cuidadosamente organizado con orden y plan. Cada uno con su diseño enteramente particular, rebelde a un encuadramiento en los forzados esquemas del historiador de la filosofía. Si los miramos, en sus líneas generales, podremos distinguir dos principales estilos de construcción: el racionalismo y el empirismo.

El primero, de mayor aliento, encarna más tradición; hasta se podría decir que su tendencia sistemática es en el fondo la misma que la de la edad media. Le sirve de lazo de unión la escolástica española del eiglo XVI, y la subsiguiente metafísica cursada en los centros escolares de la época. Quien viene de este campo, si al menos no ha perdido el espíritu de los «grandes» del medievo, no se sentirá demasiado extraño entre estos representantes del racionalismo, y aun podrá desenvolverse cómodamente junto a ellos, bien que introducidas algunas correcciones. Los problemas son substancialmente los mismos de la antigua metafísica, si bien hay que notar, y esto es lo típicamente nuevo, que sujeto y objeto se disocian ahora en una oposición forzadamente agudizada; de manera que la esfera de lo subjetivo es lo primordialmente dado, lo únicamente seguro, y aun autónomo, aunque también el reino de lo objetivo, la naturaleza, se mueve según sus propias leyes, las leyes mecánicas, y surge el gran problema, que preocupará todavía al idealismo alemán, de concertar de nuevo la *res cogitans y* la *res extensa*. Quien viene del pensamiento moderno y no ve en Descartes y sus sucesores más que lo nuevo -ya dejamos asentado qué clase de prejuicios llevaron a semejante apreciación unilateral (cf. tomo I, 520) sospechará que sobrevaloramos las irradiaciones del pasado. Pero la continuidad histórico-ideológica es también aquí mayor de lo que comúnmente se cree. Cuando Nietzsche llama todavía a Kant un escolástico camuflado, no hay que ver en ello simplemente un desahogo de su genio apasionado. Después que, en nuestros días, la filosofía de la existencia ha trazadc respecto de Descartes y de toda metafísica esencialista líneas de delimitación histórica, completamente diferentes de las que el neokantismc trazó en su tiempo, habrá que tomar más en serio la expresión de Nietzsche.

La gran ruptura de la filosofía moderna se produjo en realidad en la otra vertiente, en el otro estilo filosófico que apuntábamos, el del puro empirismo y sus consectarios. Él es el que encarna la más moderna y revolucionaria manera de filosofar, la auténtica revolución filosófica y lo más substantivo de la filosofía moderna, hablando en general; pues en lugar de las verdades necesarias de razón, con las que todo racionalismo hizo y hará siempre metafísica, irrumpe en él la validez de lo puramente fáctico, y con ello se consuma la ruptura con la metafísica clásica. Y de aquí deriva todavía otro carácter de

oposición de la sistemática filosófica del empirismo frente a la del racionalismo. Aquélla es suma sin aglutinante; ésta es totalidad trabada en unidad.

Al lado de las grandes construcciones de los siglos XVII y XVIII, se levantaron otras edificaciones más modestas. Tampoco éstas deberían ser subestimadas. Es la filosofía vulgarizada de la ilustración. Aun sin presentarse con el empuje de los grandes maestros de este tiempo, proporciona alimento espiritual a anchos sectores culturales y crea además la atmósfera que respirarán los forjadores de un futuro más grande.

Racionalismo

Al hablar del racionalismo, tenemos ante todo que salir al paso a un prejuicio muy generalizado, que le hace injusticia y pervierte de antemano su recta comprensión. Es la creencia de que el racionalismo significa tanto como pura filosofía de conceptos. Se impone una distinción entre el racionalismo como una postura fundamental gnoseológica, y el racionalismo como un método científico o escolar. Como postura fundamental gnoseológica, no quiere ciertamente ser el racionalismo pura filosofía de conceptos o sacar exclusivamente de la razón todo conocimiento. Ya su primer representante moderno, Descartes, rebate a aquellos filósofos que se imaginan va a salir la verdad de sus propios cerebros, sin contar con la experiencia, como Minerva de la cabeza de Júpiter, y concretamente afirma que no avanzará la astrología sino después que se hayan podido examinar los movimientos efectivos de los astros, ni la mecánica sino después que se haya observado el movimiento físico de los cuerpos *(Regulas ad directionem ingenii, 5).* No se desatiende, pues, la experiencia, pero lo típico del racionalismo es que para él reviste mayor importancia lo necesario, sea en el orden del ser, del espíritu o de los valores, que lo dado sólo como «hecho». Y a esta visión de lo «necesario» pretende acercarse, tomando como vía de acceso la razón, las *vérités* de *raison*, que dirá Leibniz, y con un enfoque de los problemas enteramente clásico. El racionalismo quiere siempre ser «filosofía primera», dar ontologías fundamentales y regionales.

La denominación de racionalismo, como método científico o escolar, la aplicamos a aquella concreta manera de trabajo científico y didáctico, no infrecuente, en la que se paga excesivo tributo de fidelidad a palabras y conceptos recibidos, opiniones de libros y de escuelas, sin tomarse la molestia de contrastarlos con la realidad viviente de las cosas. Este segundo racionalismo se junta frecuentemente con el primero, pero puede encontrarse en cualquier parte. Podríamos denominarle racionalismo metódico o racionalismo de escuela.

Las aspiraciones fundamentales de Descartes, Spinoza y Leibniz no quedan desvalorizadas por sus yerros. El racionalismo gnoseológico cala más hondo. Acota un importante problema lógico y ontológico, el problema del apriorismo. Es ésta la cuestión que más íntimamente acucia al racionalismo.

DESCARTES

El padre de la filosofía moderna

Se ha dicho que Descartes es el primero y el último gran filósofo francés. Aun con ello puede estar orgullosa Francia. Tal es su significación histórica. Descartes creó, en efecto, nada menos que la problemática que dio la pauta al quehacer filosófico moderno; esto aun allí donde se le combatió. «Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se sustenta en la interpretación del ser y de la verdad introducida por Descartes... Las

transformaciones esenciales de la posición básica de Descartes, que desde Leibniz se producen en el pensamiento alemán, no superan en modo alguno dicha fundamental posición; al contrario, sólo con ellas se despliega todo el alcance metafísico de aquel pensamiento y se crean con ello las premisas doctrinales del siglo XIX» (Heidegger). Descartes se llama, con pleno derecho, el padre de la filosofía moderna.

Vida

René Descartes nació en La Haye, en la Turena, en *1596,* oriundo de una familia noble. De los 8 a los *16* años se educó en el colegio de los jesuitas de La Fleche, al que estimará toda su vida como «una de las más renombradas escuelas de Europa». Y aun no siendo, dice él alguna vez, toda la filosofía que allí se aprende cosa tan cierta como el evangelio, la filosofía es, con todo, la llave para las otras ciencias, y es muy recomendable el haber recorrido una vez todo el curso completo antes de emprender caminos propios. De *1613* a *1617* estudia en París jurisprudencia, y obtiene en ella la licenciatura. Suspende entonces provisionalmente los estudios, no por despreciar la ciencia, sino para estudiar más libremente en el libro de la vida. «Y resolviéndome a no buscar más ciencia que la que se pudiera encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato con gentes de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en experimentarme y probarme a mí mismo en los encuentros que la fortuna me deparara, y en hacer en todas partes tal reflexión sobre las cosas que se presentaran, que pudiera yo sacar de ello algún provecho... Tenía siempre un extraordinario deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida» *(Discours de la méthode t).* Descartes sienta plaza de soldado en las guerras, primero de Holanda y luego de Baviera, en 1619. En este año, su sección se halla destacada, junto al Danubio, en Neuburg, en cuarteles de invierno, y allí fue donde, en horas quietas y solitarias, «lució para él la luz de una admirable revelación», su *cogito, ergo sum.* Hasta tal punto se había apoderado de él la inquietud filosófica y el ansia por la verdad y la claridad, que prometió ir en peregrinación a Loreto si la santísima Virgen le ayudaba a salir de sus dudas sobre la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Cuatro años más tarde cumplió efectivamente su promesa. Para esta fecha había ya dejado la milicia y vuelto a París, y el que antes fuera un hombre de mundo de vida movida, vive ahora enteramente retirado, en la persuasión y saboreo del *bene vixit, bene qui latuit.* Mantiene sólo contacto con un escogido círculo de amigos. El primero entre ellos es el padre Mersenne, que durante toda su vida será amigo y confidente de Descartes. Otro amigo y patrocinador suyo es el cardenal Bérulle (†1629), el fundador del *Oratorium lesu y* creador de un tipo de piedad, que podría caracterizarse como un absoluto teocentrismo, en el que el alma se abandona de tal manera a la absorbente acción de Dios, que la propia substancialidad queda como formalmente extinguida y el hombre se pierde totalmente en Dios. Es preciso tener esto en cuenta para valorar la definición que dará Descartes de la substancia y que desplegará después toda su eficacia en la metafísica del ocasionalismo. El espíritu del Oratorio es el agustinismo, y no nos será difícil descubrirlo en las mismas tesis fundamentales de nuestro filósofo: en el *cogito* y en las pruebas de la existencia de Dios fundadas en la imposibilidad de pensar lo imperfecto sin presuponer lo perfecto. Del año 1628 data su larga estancia en Holanda, donde tuvo no pequeñas dificultades por causa de su doctrina, y donde tienen no obstante origen sus grandes obras. Así tiene que caer por el año 1628 la composición de sus *Regulae ad directionem ingenii,* obra póstuma; en 1629-30 tiene lugar también el primer esbozo de

las *Meditationes de prima philosophia,* que es enviado a diversos eruditos, y se publica después (1641), junto con las objeciones presentadas y las respuestas de Descartes. Por las circunstancias apuntadas de su composición, ofrece esta obra una relevante visión de conjunto del cartesianismo y de toda la filosofía de su tiempo. Invitado por la reina Cristina de Suecia, va nuestro filósofo a Estocolmo en 1649. Antes de transcurrir medio año, muere allí cristianamente el 11 de febrero de 1650.

«Cogito...»

El mismo Descartes nos ha descrito en su *Discours de la méthode* la trayectoria de su vida y pensamiento; «...hacer ver en este discurso cuáles son los caminos que he seguido y presentar en él mi vida como en un cuadro, para que cada cual pueda juzgarla.» (Disc. 1, 4). En él descubrimos, efectivamente, sus objetivos, su punto de partida, su especial método y sus ideas fundamentales.

Un gran objetivo. Descartes se ilusiona con la idea de dar a la filoSofía un camino y una construcción a cubierto de toda inseguridad, de toda duda. Sueña con un sistema de filosofía desarrollado tan clara y tan consecuentemente como las verdades matemáticas y geométricas. Originariamente el título del *Discurso* era: *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature á son plus haut degré de perfection (Carta a Mersenne,* marzo de 1636). A Descartes le había atormentado ya, desde su juventud, la insuperada incertidumbre de muchas verdades tenidas por ciertas. Por ello se propuso asentar la filosofía sobre cimientos enteramente nuevos. «Pero como un hombre que marcha solo y en tinieblas, me resolví a andar tan lentamente y a poner tanta circunspección en todas las cosas, que si avanzaba muy poco, me guardaba bien, al menos, de caer.» *(Disc.* II, 5).

La duda como punto de partida. El nuevo punto de partida que establece Descartes es la duda absoluta. ¿Qué podemos admitir como cierto? ¿Las opiniones que valen en la vida de cada día? Pero había recapacitado «cómo un mismo hombre, con su mismo espíritu, siendo criado desde su infancia entre franceses o alemanes, se hace diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y cómo hasta en nuestras maneras de vestir, lo mismo que nos agradaba hace diez años y que acaso nos vuelva a gustar antes de otros diez, nos parece ahora extravagante y ridículo; en forma que es más bien la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade y no un conocimiento cierto». ¿O serán las doctrinas de la filosofía? Igualmente «había aprendido en el colegio que no es posible imaginar nada tan extraño y tan increíble que no haya sido dicho por alguno de los filósofos». El mismo conocimiento de los sentidos no es seguro. Es cosa averiguada que a veces nos engañan. Y si es así, por prudencia no nos fiaremos nunca plenamente de ellos, puesto que nos han engañado alguna vez. Pero ocurre lo mismo con los raciocinios lógicos y aun algunas veces con nuestros cálculos matemáticos. Y si alguno piensa que, aun pudiendo uno equivocarse en cosas particulares, no puede negarse que se dan extensión, magnitud y número, lugar y tiempo, y que 2 + 3 = 5, y que el cuadrado tiene cuatro lados, ¿no podría ser que «un Dios que todo lo puede... haya hecho de modo que no haya ni tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud alguna, ni lugar y que, sin embargo, todo esto me parezca existir exactamente como me lo parece ahora?» No queda segura ni la realidad del mundo externo. Pues la inmediatez y vivacidad de la representación, que se da corrientemente como signo de auténtica percepción de la realidad, nos acaece tenerlas también ocasionalmente en el sueño, de modo que nos es imposible distinguir con señales ciertas la vigilia del sueño, y debemos contar con que acaso todo el mundo de nuestras percepciones sea sólo un mundo vano de ilusión. Pues bien, se dice Descartes, «supondré, pues, no que Dios, que

es muy bueno y es la soberana fuente de la verdad, sino que cierto genio maligno, no menos astuto y falaz que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos, y todas las otras cosas exteriores, no son más que ilusiones y sueños de los que él se ha servido para tender lazos a mi credulidad; me miraré como si no tuviera ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre; como si no tuviera sentidos, sino creyendo equivocadamente tener todas estas cosas» *(Medit.* 1; *Disc.* II-IV*).*

La verdad absolutamente segura. La duda de Descartes, como se ve, es absoluta. Pero ella le va a llevar a una verdad absolutamente cierta. Aun cuando me engañara en todo, dos cosas, sin embargo, quedan inconmoviblemente asentadas: el hecho del pensamiento y el «yo» mío que piensa. «Mientras quería así pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo, y advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo,* era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo buscaba.» (*Disc*. IV, 1). Con ello tiene ya Descartes lo que quería.

Características del «cogito». Si reparamos bien en las características del *cogito* cartesiano, descubriremos en ellas las piezas fundamentales de toda su filosofía. *Intuición.* En primer lugar tenemos aquí una intuición. No es en rigor una deducción, como a primera vista podría hacer creer la fórmula *cogito, ergo sum.* Esta formulación no proviene originariamente del mismo Descartes, sino de la traducción latina del *Discurso.* En este se dice, con todo, *je pense, donc je suis.* Pero es una expresión algo floja. En la primera *Meditación,* cuyo esbozo (1629) es anterior al *Discurso* (1637) y contiene más exactamente el razonamiento primitivo, falta el *ergo,* y el proceso allí descrito sugiere que en medio de la misma duda, como pensamiento, se hace patente la existencia del «yo», como de algo que piensa. La legítima expresión debería ser, pues, *cogitans sum. Por lo* demás, en el mismo *Discurso* (IV, 3) y en las *Regulae (n1),* Descartes declara que se trata de una intuición. Por intuición entiende «no la fluctuante fe de los sentidos, o el juicio falaz de la imaginación que une torcidamente *(male componentis),* sino el concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y tan distinto, que de aquello que entendemos no queda duda alguna, o lo que es lo mismo, *«mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur» (Reg.* III*).* Como ejemplo aduce la intuición de la propia existencia, de la conciencia, que el triángulo está terminado por tres lados, la esfera por una única superficie, y así otras cosas parecidas, pues aún se dan muchas más evidencias de este género, aunque las gentes se desdeñan de poner atención en cosas tan sencillas. Hoy llamaríamos a esta intuición cartesiana intuición de esencia. Vale la pena reparar en este carácter intuitivo del *cogito,* ques es trascendental para toda la filosofía de Descartes, y más aún porque de ello dependen los dos puntos siguientes: el criterio de verdad y el estilo matemático-geométrico del saber cartesiano.

A la vieja cuestión del criterio de verdad ofrece Descartes, como respuesta, su *perceptio clara et distincta.* Cree poder estudiar como regla universal que es verdadero todo aquello que yo aprehendo de un modo claro y neto; *«Illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio» (Medit.* III, *2; Disc.* IV, 3). Esta regla está ya implicada, como afirma en el mismo contexto, con toda exactitud en la primera y fundamental verdad del *ego sum, ego existo... cogitans.* Descartes nos define muy de propósito lo que entiende por percepción clara y distinta. «Llamo claro a aquel conocimiento que está presente y manifiesto a un espíritu atento... y distinto a aquel que siendo claro, es de tal manera preciso y diferente de todos los demás, que no comprende en sí sino aquello que manifiestamente aparece a aquel que le considera como

conviene» (Princ. I, 45). En esta intuición de esencia no basta, pues, que una idea o representación sea rectamente aprehendida en su contenido; es preciso además, que sea intuida en su peculiar individualidad deslindada de todas las demás. Y lo que es más importante aún: por ningún lado asoma aquí el viejo adagio de que la verdad consiste en la « adaequatio intellectus et reí». La verdad es ahora un asunto de la mente; y ello nos confirma más en la idea apuntada de que, en su primera verdad fundamental, Descartes practica lo que ahora llamaríamos «intuición de esencia», y de que en adelante continuará practicándola. Pero, ¿podríamos decir en realidad que la verdad es exclusivamente cuestión de la mente y de sus procesos y métodos, sin una vinculación al ser? Aquí irá a parar de hecho más tarde la línea iniciada por Descartes. Cierto que será esto una verdadera deformación de su pensamiento. En Descartes mismo, detrás de la perceptio clara et distíncta está la idea clara et distíncta. Su intuición de esencia es intuición de idea y, por tanto, de ser, pues para él aquella intuición es asunto de la razón o de la mente en el sentido de los antiguos, es decir, con una fundamental convicción de realismo. Es la línea que lleva desde Platón a través de Plotino y san Agustín, hasta san Anselmo. No sólo paga tributo a estos autores Descartes en sus pruebas de la existencia de Dios; en su misma concepción gnoseológica y crítica se revela el agustinismo que bebió de Bérulle, más operante aún que el tomismo aprendido en La Fleche. No hubo de ser, por lo demás, difícil para un pensador tan hecho a ir al fondo de las cosas como Descartes adivinar detrás del aristotelismo un fondo platónico. Sin esta fundamental fe realista, su perceptio clara et distíncta sería una cavilación huera.

Ordo geometricus. La tercera característica que encontramos en la verdad fundamental del cogito es el carácter matemático-geométrico del sistema cartesiano. El mos geometricus de Spinoza tiene en Descartes su verdadero origen. *Lo simple*. El *cogito*, en efecto, es un «principio», un algo primero «simple», un «absoluto». A estos elementos fundamentales puede reducirse, mediante el análisis, todo lo compuesto, y viceversa, a partir de ellos reconstruirse todo el conjunto con rígida deducción lógica. La deducción constituye la segunda de las dos actividades fundamentales de nuestro entendimiento, (no hay más que intuición y deducción, se dice en la regla II); la deducción es «todo aquello que se concluye necesariamente de otras verdades conocidas con certeza». *Lo compuesto*. Porque no sólo tenemos conocimientos simples, sino también compuestos. Y aquí es donde se impone, para la construcción mental de un todo sistemático, ir, paso a paso, partiendo de principios verdaderos y claros «por un movimiento continuo y en ningún punto interrumpido del pensamiento, que incluye con claridad cada paso del proceso». Es como en una larga cadena, en la que tampoco podemos ver en seguida que el último eslabón pende del primero; eso lo conocemos tan pronto como recorremos con la mirada los eslabones trabados, unos con otros, en una serie cerrada (1. c.). Así reza la regla 5: «Todo el método consiste en el orden y disposición de aquello a que hay que dirigir el ápice de la mente para dar con una verdad. Pero esto lo observaremos exactamente si reducimos las proposiciones complejas y obscuras gradualmente a otras más simples, y luego, partiendo de la inspiración intuitiva de todas las más simples, tratamos de subir por los mismos pasos al conocimiento de todas las demás.» Esta ascensión de lo complejo a lo menos complejo, a lo más simple, hasta lo simplicísimo, es el secreto de todo el método. «Se ha de notar... que son muy pocas en número las naturalezas puras y simples..., son aquellas mismas que en cada serie denominamos las más simples entre todas. Y todas las otras no pueden ser percibidas de otro modo que deduciéndolas de aquéllas» (Reg. VI). *Geometría analítica*. Éste es el método analítico-geométrico tan característico de Descartes. «Estas largas series de razones, enteramente simples y fáciles, de las que los geómetras acostumbran a servirse para llegar a sus más difíciles .demostraciones, me

habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer en el conocimiento de los hombres se entrelazan ilativamente de la misma manera» (Disc. II, 11). Descartes tuvo, desde su juventud, una gran debilidad por el pensar matemático. Con su «cogito» se abre ahora el camino para su nueva concepción del conocimiento y el saber humano como un mecanismo de análisis y síntesis por el patrón del método geométrico. La intuición del cogito es un ejemplo de todo lo «simple» de este género. El gran resultado de este método fue su invención de la geometría analítica. También las figuras de la geometría se reducen ahora a las magnitudes simples que les sirven de base y a sus relaciones mutuas matemáticamente cognoscibles; pues si se conoce la relación de todos los puntos de una curva con todos los de una recta, podrá también hallarse la relación en que se encuentran con cualquiera otros puntos y líneas dadas; y será factible traducir estas relaciones en ecuaciones numéricas, y así, partiendo de lo simple, desarrollar funcionalmente todas las posibles síntesis. Éste es el triunfo del racionalismo.

Ideas innatas

Una valoración filosófica de este peculiar método analiticosintético nos llevaría, necesariamente, por encima de sus rasgos más externos y salientes, a profundizar en el significado historicogenético de tal modo de desarrollar una serie a partir de sus elementos más simples y absolutos, de los que luego todo se deduce. Hay que relacionarlo, como ya apuntamos hablando de la *perceptio clara et distíncta*, con la teoría gnoseológica platónicaagustiniana. Estamos de nuevo ante una teoría de las ideas. *Su concepto*. Descartes nos explica: «Llamo absoluto a cuanto contiene en sí una naturaleza pura y simple de la cual se trata», y aduce como ejemplos: «como todo lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto o cosas así parecidas». Relativo, en cambio (*respectivum*), es «lo que tiene la misma naturaleza, o al menos participa algo de ella, según lo cual puede referirse a lo absoluto, y deducirse de él a manera de una serie (*per quandam seriem*), pero además envuelve en su concepto otras cosas que llamo respectos (*respectus*)», como por ejemplo, «dependiente, efecto, compuesto, particular, muchos, desigual, desemejante, oblicuo, etc.» (*Reg*. VI). Basta pasar la vista por todo esto -naturaleza pura, participación, deducción de lo inferior a partir de lo superior, uno, igual, semejante, oblicuo, mucho- para reconocer al punto en ello los conceptos fundamentales de Platón (cf. tomo I, 10(3). También dice Descartes a continuación, en el mismo contexto (VI) que a estas naturalezas simples «se las puede conocer intuitivamente *(licet intueri),* ya en la experiencia misma, ya por cierta luz innata en nosotros. No precisa en este pasaje cuáles de estos ejemplos adjudica a la experiencia y cuáles a la luz innata; en realidad no existe para él una distinción fundamental entre esos dos campos. En todo caso nuestro filósofo admite «ideas innatas» *(ideae innatas). Tres clases.* Son innatas ante todo la idea de una substancia infinita, o Dios, y la idea de la substancia finita con sus dos grandes grupos, el de la *res cogitan* y el de la *res extensa (Medit.* III*; Princ.* I*, 13s).* Junto a ellas hay también ideas que vienen de fuera *(ideae adventicias)* y otras que nosotros mismos nos formamos *(ideae a me ipso factae);* pero éstas son siempre problématicas, obscuras *(cf. Medit.* III, 8-12), mientras las ideas innatas son ciaras y distintas, y, por tanto, verdaderas.

Una falsa interpretación. Preciso será defender aquí las llamadas ideas innatas de Descartes de una falsa interpretación que frecuentemente se da de ellas. No es para él la idea un contenido objetivo de nuestra mente que esté siempre presente en nosotros y en todo momento lo podamos reconocer; de este modo no habría ideas innatas, como nota

Descartes, contra la objeción 10 de Hobbes. Idea es, para él, aquello «que es inmediatamente aprehendido por la mente» (respuesta a la objeción 5ª de Hobbes); lo que «mediante la consideración de la razón puede ser probado» (respuesta a la objeción 9.1). En sus observaciones al *Programa de Regius* dice: «Jamás he dicho yo, ni de palabra ni por escrito, que la mente necesite de ideas innatas tales que hayan de ser imaginadas como algo distinto de la capacidad de pensar. Pero como he advertido que hay en mi ciertos datos de conciencia que no proceden de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino exclusivamente de mi facultad de pensar, por eso he distinguido esas ideas que son las formas de mis contenidos de conciencia de las otras, a saber, de las que proceden o se hacen por otras vías, y las he denominado ideas innatas.» Por aquí entendemos lo que Descartes quiere significar con las ideas innatas: son las verdades de razón de Leibniz, es lo apriórico de nuestros enunciados de realidad y ser, son los contenidos de esencia de los antiguos y la intuición de esencia de los modernos. La objeción de los adversarios de que de haber ideas innatas, estarían siempre presentes en la mente, y las podríamos en todo momento reconocer, nace de ignorancia de la cuestión. Al explicar Descartes que en los contenidos de nuestra mente hay algo que no puede proceder de los objetos externos, del mundo de lo puramente fáctico, sino que está en la mente como algo necesario, muestra bien a las claras lo que para él representan las ideas innatas, a saber, las verdades eternas, necesarias, ontológicas.

Fe en la verdad. Con ello queda también claro que la duda de Descartes no iba más allá de una duda metódica, no era una duda existencial. Descartes está convencido, desde el principio, de la posibilidad de una verdad absoluta. Si tomó la duda absoluta como punto de partida de su filosofía, no fue ciertamente para ponerse al servicio de la duda misma, sino para servir a aquella verdad. Asi se explica con cuánta razón se aparta de Descartes la moderna filosofía de la existencia. Descartes es el prototipo del hombre especulativo, y su fe en las esencias y verdades eternas es inconmovible. En este sentido pertenece aún a la serie de los pensadores antiguos y medievales.

Influjos del «cogito»

No obstante, es Descartes el padre de la filosofía moderna en el sentido de que a las bases por él puestas han quedado prendidas diversas direcciones del pensamiento que resultan típicamente modernas.

Subjetivísmo. En este número cuentan ante todo una serie de tendencias que se han reunido bajo la etiqueta, algo sumaria y simplista, de subjetivismo. De Descartes data un primado del sujeto frente al objeto, de lo interior frente a lo exterior, de la conciencia frente al ser, de la inmanencia frente a la trascendencia. Los antiguos y el medievo consideraron lo objetivo y lo real, principalmente el mundo externo, como lo primariamente dado. De ahora en adelante será al revés; lo objetivo queda desplazado por lo subjetivo. Con ello Descartes hace posible el psicologismo de los ingleses, la inmanencia de los alemanes y la antropología filosófica moderna. Éste es el trascendental significado de Descartes para la edad moderna. Es un hecho innegable; pero no debemos tampoco pasar por alto que tales derivaciones históricas del influjo de Descartes son más bien deformaciones que evolución natural y desarrollo de su peneamiento. El hecho es que Descartes, a pesar de su duda inicial, no sólo está convencido de la realidad del mundo externo, sino que se sitúa plenamente dentro de la presuposición parmenidiana de que el pensar y el ser se corresponden. Descartes ve, desde luego, en la *ratio* la *ratio rei*, lo mismo que cualquier escolástico, y las razones que da para probar que, a pesar de todo, el ser de las cosas no es un ser soñado, no son

convincentes, como él mismo sabe, después de haber declarado de manera tan radical: «...veo... manifiestamente, que no hay indicios ciertos por donde se pueda distinguir netamente la vigilia del sueño» *(Medit.* I, 5). Sin embargo, mantiene firme la realidad del mundo externo (ver infra, p. 45) y cuando para fundamentarla recurre a la veracidad de Dios, se nos hace entonces clara su verdadera motivación latente (*Disc*. IV, 7-8).

Antropología filosófica. Descartes ha conocido su mayor triunfo, se ha dicho, en el advenimiento, a través de él, de las antropologías filosóficas. Su pretensión, consignada en el prólogo de la *Recherche de la vérité,* de sacar a luz los verdaderos tesoros de nuestra alma, «...(et animarum nostrarum divitias in lucem proferre viam unicuique aperiendo, qua in se ipso, nihil ab alio mutuo sumens, scientiam inveniat, quae ipsi ad instituendam vitam... necesaria est)», no era, en verdad, cosa enteramente nueva; el estudio del «yo» humano es ya un motivo del renacimiento, y constituye además un motivo agustiniana de primer orden. Sí fue novedad en el sentido de que, mediante el *cogitans sum* de Descartes, quedó abierta para la filosofía moderna una ancha via, por la que muchos han entrado y alcanzado diversos objetivos. También aquí hemos de reconocer que ha habido más deformación que natural evolución; el «haz de percepciones» de Hume, el «yo» trascendental de Kant, el demiúrgico «yo» de Fichte, el «superhombre» de Nietzsche y el igualmente todopoderoso «yo» de los colectivistas quedan ya bien lejos de la *res cogitans* de Descartes, que sigue siendo aún, al estilo de la escolástica, una substancia religada a un ejemplar superior. Con todo, cualesquiera que sean los caminos que recorre la antropología filosófica moderna, Descartes los ha abierto con su segunda *Meditación: De natura mentís humanae. Quod ípsa sit notior quam corpus.*

Gnoseología. El segundo gran influjo del *cogito* cartesiano está representado por la moderna gnoseología, con su problemática en torno al significado de la percepción sensible, el origen de nuestros conceptos, la naturaleza de la ciencia y de la verdad y, principalmente, el problema del método. Desde que Descartes proyectó su duda sobre el conocer humano, no ha cesado la especulación en torno al fundamento de ese saber. Todas las grandes figuras aportan su estudio a este tema y de ahí reciben comúnmente su caracterización un Locke, un Hume, un Kant, y en el neokantismo la filosofía apenas es otra cosa que teoría del conocimiento y del método. A partir de esta problemática, se diversifican los espíritus y se discriminan las direcciones de escuela. Lo que era metafísica en la edad media es ahora gnoseología o teoría del conocimiento. Es verdad que no faltó en tiempos más antiguos tal especulación; pero se situó más bien al borde de la sistemática, presuponía siempre la metafísica y sacaba de ésta sus principios y consecuencias. Ahora se convierte en el gozne de toda la filosofía. La metafísica misma está en función de la gnoseología. Nada lo dice más claro que la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero aun aquí hemos de registrar una deformación de Descartes. La duda para él fue sólo metódica; quedaba perfectamente a salvo la posibilidad de la metafísica; a pesar de la interpretación neokantiana de Descartes; él se mueve dentro de una ontología. Pero después de él la duda se toma en serio, y con ella subsistirá o caerá la metafísica. Estas deformaciones del pensamiento de Descartes, el enlace con determinados momentos de sus ideas y la posterior formación de teorías, filosofías y concepciones del mundo que jamás hubiera él aprobado, que probablemente no pudo ni sospechar, son extraordinariamente aleccionadoras para un estudio histórico-genético del pensamiento filosófico.

Racionalismo. En tercer lugar, y de un modo más ostensible, ha dejado su huella el *cogito* cartesiano en el racionalismo moderno. Descartes será siempre su padre y ejemplo. Son típicas de todo racionalismo: su *idea clara et distincta,* su concepción matemática de la ciencia, su método de análisis y síntesis (cf. las cuatro reglas del *Disc.*

II, *7-10),* su preferencia por lo general y conceptual y su desestima de lo individual rebelde al concepto, y especialmente su fe en la transparencia racional de todo el ser («con tal que se abstenga uno de recibir por verdadero ningún conocimiento que no lo sea y que se guarde siempre el orden que es preciso en el deducir los unos de los otros, no puede haber ninguno tan alejado que al fin no se le dé caza, ni tan encubierto que no se le descubra»; *Disc.* II, 11*).* Pero aun fuera de esta especial dirección percibimos las huellas del racionalismo cartesiano en un concepto hecho ya del dominio público y sancionado por el lenguaje universal de nuestro tiempo, el moderno concepto de conciencia. La *cogitatio* incluía para Descartes toda la vida interior del sujeto; duda, afirmación, negación, saber imperfecto, ignorancia, voluntad, repulsa, imaginación y sensación *(Medit.* III, 1*);* por tanto, aun lo que no es propiamente pensamiento. Fue auténtico racionalismo considerar como un modo de la *cogitatio* aun lo que es impensable. Al designar hoy nosotros toda la vida psíquica con el vocablo genérico de «conciencia» que etimológicamente es saber, estamos hablando el lenguaje de Descartes. Es aquella forzada contracción del mundo psíquico, contra la que tan violentamente reacciona la filosofía de la vida, particularmente bajo el santo y seña de «el espíritu enemigo del alma» (Mages).

Substancia

La filosofía de Descartes es, en realidad, una metafísica de la substancia; lo que no deberíamos olvidar absorbidos por la problemática gnoseológica del *cogito.* La meta final de la *cogitatio* no es otra, en efecto, que la «naturaleza de las cosas». Los términos técnicos de *natura, essentia, res, ratio reí,* etc., nos salen a cada paso en Descartes, como podríamos encontrarlos en un autor escolástico; aparte de la problemática similar que ya apuntamos. Se produce, sin embargo, una modificación, pequeña en apariencia, de incalculable trascendencia en la realidad. Nos referimos a la *definición de substancia* que nos da Descartes. Tal definición reza así: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» *(Princ.* I, *51).* Si la comparamos con la definición escolástico-aristotélica: «substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio (sc. tanquam in subiecto)», advertimos al punto un notable cambio de perspectiva; en el concepto de substancia está ahora incluido el problema del fundamento del ser, no ya sólo la mera cuestión de la forma o modo de existir.

¿Una o muchas substancias? Consecuencia de la definición de Descartes sería que Dios es la única substancia, pues es la única no creada, y todo lo demás ha necesitado de ella para existir. Por esto traería consigo la eliminación de toda causalidad propia y de toda subsistencia en el reino de lo creado, y, efectivamente, estas consecuencias se sacarán en el ocasionalismo y en Spinoza; en este último la definición de Descartes llevará por línea recta al panteísmo. Pero Descartes no quiso desencadenar tal revolución y frenó, dando marcha atrás, para admitir también substancias en el ámbito del ser creado. Distingue, pues, una substancia infinita, Dios *(substantia infinita, sive Deus), y* una substancia finita, con las dos grandes divisiones de cuerpo *(substantia finita extensa, sive corpus)* y espíritu *(substantia finita cogitans, sive mens),* todas las cuales, aun siendo dependientes de Dios, no dependen ya de ninguna otra cosa en el mundo; por sí mismas pueden ser pensadas y existir; les cabe con plenitud de sentido la denominación de substancia, con la salvedad, empero, de que el nombre de substancia no se puede decir unívocamente de Dios y de la criatura, cosa por lo demás elemental en la escuela *(Princ.* I, *51s).* Sin esta delimitación del concepto de substancia, hubiera debido despojar Descartes a la persona humana de su carácter independiente. Y ¿qué

sentido hubiera tenido entonces el probar la inmortalidad del alma, tema siempre tan caro para él, al igual que el de la existencia de Dios?

Cognoscibilidad de *la substancia.* Presupuesto el paralelismo perfecto entre el pensar y el ser, tenía ya asegurada Descartes la realidad de tres substancias correspondientes a las tres ideas innatas de Dios, alma y cuerpo dadas con el *cogito (Disc.* IV*, 2).* En su reflexión teorética, y plenamente dentro de la tradición escolástica (cf., por ejemplo, su respuesta a la 2ª objeción de Hobbes), declara Descartes que nosotros no aprehendemos inmediatamente la substancia en si misma, sino por ser ella sujeto de ciertas actividades. Del hecho de esas varias actividades deducimos asimismo una diversidad de substancias. De esas propiedades y actividades unas son esenciales, otras accidentales.

Atributos y modos. Las esenciales pueden pensarse sin las accidentales; éstas, en cambio, no pueden pensarse sin aquéllas. En los cuerpos, por ejemplo, son accidentales la posición, figura y movimiento, y esencial la extensión espacial. En la vida anímica son accidentales el amar, el odiar, el querer, el juzgar; esencial, la conciencia. A las propiedades esenciales las llama Descartes atributos; a las accidentales, modos o accidentes. Propiamente, en los atributos nos encontramos con la misma substancia.

Atributo y substancia. Entre atributos y substancia no hay sino distinción de razón, no distinción real. Pues una substancia ya es conocida como diferente y autónoma frente a otra, cuando la puedo pensar con sólo sus atributos, sin ayuda de otros. Éste es el caso de la substancia pensante o espíritu, y de la substancia extensa, cuerpo. Según esta concepción de la substancia, quedan ya para Descartes sin ninguna relación entre sí, en extrema exclusividad mutua, el mundo de la *res cogitans* y el mundo de la *res extensa.* Naturalmente, sólo la substancia infinita puede ser pensada absolutamente en sí misma sin necesidad de pensar ninguna otra cosa, y por ello es Dios la substancia en el sentido más propio y estricto. En una visión de conjunto de las reflexiones sobre la cognoscibilidad de la substancia, se hace patente que para nuestro filósofo se trata nada menos que de un ensayo de ontologías regionales. Lo divino y lo creado, lo psíquico-espiritual y lo material-corpóreo deben ser elaborados en cada caso conforme a su peculiaridad esencial y característica. Sólo teniendo esto presente se hace comprensible lo que Descartes pretende con su tan citada substancia y, al mismo tiempo, se advierte la magnitud de su aportación.

Dios

Contenido de la idea de Dios. Diversas veces nos ha dado Descartes su concepto de la *substantia infinita.* La definición más detallada reza así: «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum.» Otra vez dice: «Deum ita iudico esse actu infinitum, ut nihil eius perfectioni addi possit». O más brevemente: Dios es el *ens summe perfectum (Medit.* III, 22, 27, 25).

Existencia de Dios. Pero ¿será Dios algo puramente pensado o existe realmente? Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios.

Lo imperfecto y lo perfecto. La primera, diluida en varios contextos, es de tipo lógico-gnoseológico, y parte del hecho de que cuando queremos pensar lo imperfecto, tenemos siempre que presuponer lo perfecto, y lo infinito si queremos pensar lo finito. Lo infinito no puede ser concebido como una negación de lo finito; es más bien una «idea verdadera» *(maxime vera);* por tanto, algo positivo, y efectivamente «tengo yo primeramente en alguna manera la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es

decir, de Dios, antes que de mí mismo». ¿Cómo podríamos, si no, conocer lo imperfecto como imperfecto, y de ahí pasar adelante en nuestro raciocinio? *(Medit.* III, *239.; Disc.* IV, 4). Esta reflexión pudo sugerírsela a Descartes Campanella, que pensó ya de igual modo, como también san Agustín. En todo caso pertenece a la tradición neoplatónica y, en cuanto argumenta basado en la jerarquía del ser y de los valores, ha de distinguirse bien del siguiente, si bien Descartes ha unido las dos, mezclando el concepto aristotélico-tomista de causa eficiente.

Ens summe perfectum. Hallamos en nosotros. *Ens summe perfectum.* Tal idea no puede provenir de la nada ni tampoco de nosotros mismos, como de algo menos perfecto. Y, ¿por qué no? Porque nuestras ideas contienen la representación de una realidad como objeto suyo *(realitas objectiva).* Cada una de estas ideas representa una determinada realidad objetiva. Ello implica la necesidad de una causa; si no, saldrían las ideas de la nada. Y no sólo necesitan una causa en general, sino una causa proporcionada; pues «es manifiesto por la luz natural» que tiene que haber en la causa eficiente tanta realidad, al menos, cuanta hay en su efecto: tanta realidad «formal», pues, por lo menos, cuanta es la que hay representada u «objetiva» en la idea. Es evidente, por tanto, que no puede provenir de nosotros la idea de un ser *summe perfectum;* pues somos seres imperfectos, y no seríamos causa adecuada de tal idea. Tampoco puede pensarse que haya podido formarse la idea del *ens summe perfectum por* composición y transformación de otras ideas -y con esto previene Descartes una objeción de Hobbes , pues «aun cuando una idea pueda acaso nacer de otra, no se da, sin embargo, aquí proceso *in infinitum,* sino que es forzoso llegar finalmente a alguna primera, cuya causa sea a manera de arquetipo, en el que se contenga formalmente toda la realidad que en la idea está de un modo sólo objetivo» *(Medit.* III, 15). Con esto hemos hallado a Dios, la *omnitudo realitatis,* como Kant dirá aludiendo manifiestamente a este razonamiento de Descartes, o a la idea de las ideas, como dijo Platón y luego el neoplatonismo. No obstante, el principio fundamental platónico de que la causa es más noble y más real que el efecto, Descartes lo ha tomado aquí en una forma más cautelosa, afirmando sólo que la causa tiene que poseer, al menos, tanta realidad formal como la representada en el efecto (idea). *(Cf.* Plotino, *Ennead.* III, *3, 3, 32* [Bréhier]; Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia ducentes,* Cap. *13* [Mommert]; Proclo, *Stoich. theolog. 7,* 14, *31).* A partir de este fondo neoplatónico, debe entenderse el argumento de Descartes; pero en último término, para que tenga sentido, ha de ser referido a la dialéctica platónica. Digno de notarse el modo como polemiza Descartes *(Disc. IV, 6)* contra aquellas gentes que consideran difícil el conocimiento de Dios y del alma. Dios y el alma, arguye él, son lo más conocido. La dificultad para conocer lo suprasensible les viene de que no saben soltarse de los objetos sensibles, y sólo quieren comprender aquello de que pueden formar una representación plástica. Esto es tan manifiesto, que aun los filósofos, los de la escuela, sostienen que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido; y en éste, claro está, nunca ha estado una representación así de Dios ni del alma.

Argumento ontológico. El tercer argumento de Descartes para probar la existencia de Dios es el argumento anselmiano, el llamado argumento ontológico. Se dice en él que la existencia pertenece necesariamente a la idea o esencia de Dios, lo mismo que a la esencia del triángulo la equivalencia de sus ángulos a dos rectos o a la idea de monte la idea de valle. Negar a un ser *summe perfectum* la existencia sería negarle una perfección con lo que ya no sería *summe perfectum,* es decir, sería contradictorio *(Medit.* V, *7-12).* Kant objetará a esto en la *Crítica de la razón pura (B 626s),* que la existencia no es un concepto que pertenezca al concepto de una cosa; cien escudos reales no son conceptualmente más que cien escudos posibles. La existencia está en otro

plano diferente, es sólo la posición de una cosa, cuestión enteramente aparte. Pero nótese que Descartes habla de la idea o esencia de Dios; Kant, en cambio, solamente del «concepto» de Dios. En el Apéndice a las *Segundas respuestas (Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica),* expresa bien claramente Descartes lo que quiere decir. *Definición 9.* «Cuando decimos que un cierto atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que este atributo es verdadero de esa cosa y que se puede asegurar que está en ella.»

En realidad, Kant no entendió a Descartes, y no lo entendió porque, entretanto y merced al escepticismo de Hume, se había consumado el divorcio filosófico entre pensar y ser. Ahora el concepto «sólo» son pensamientos *(Medit.* V, *10);* pero una idea no es para él simplemente pensamiento; es ya realidad. Tal acaece en el realismo de las ideas del filosofar platónico-agustiniano. Para Descartes no tiene la idea que ser «puesta», como el concepto de Kant, para llegar al plano de la existencia; cuando la idea es aprehendida se da con ella, *eo ipso,* también la realidad; «patet enim illud omne quod verum est esse aliquid» *(Medit.* V*, 6);* es ella, para hablar el lenguaje de Platón, que es el que se debe hablar aquí, el όντως όν. La realidad pertenece «a la cosa», como nota Descartes *(Medit.* V*, 7,10),* y no es, como en Kant, cuestión pendiente de otra operación. El secreto del realismo de las ideas está precisamente en que no cabe en él, en general, un pensar totalmente vacío. Puede darse en casos particulares error o imaginación, como ya apuntaron Santo Tomás y Gaunilón en la discusión del argumento anselmiano, pero la mente como tal está, *eo ipso,* enlazada con el ser. No surge la necesidad de trascender el dominio de lo subjetivo; la mente es ya siempre aprehensión del ser. Por esto empezó a oscurecerse desde el momento en que el psicologismo inglés dejó al concepto en «solo» concepto. Es significativo el hecho de que en una traducción francesa de las *Meditaciones* de 1661, se añadió al citado pasaje de la Medit. V el siguiente aditamento: «la vérité étant une méme chose avec 1'étre». Ésta fue exactamente la mente de Descartes. Kant no comprendió este contexto, porque lo enfocó simplemente desde su situación.

Naturaleza de Dios y el bien. Descartes pone la esencia de Dios en la «aseidad», de acuerdo con la tradición. Pero en las respuestas a las *Primeras Objeciones,* se llama también a Dios *causa sui.* Es cosa clara que nada puede ser causa de sí mismo, si causa significa algo anterior al efecto o distinto de él. Pero Dios es tan grande que no necesita de ayuda alguna extraña para existir; no necesita de nada que le preceda o que se distinga de Él. Por ello podrá decir Descartes que es «en un cierto modo causa de sí mismo *(causa sui*)». Se diría escolásticamente *causa sui negative,* en cuanto que no tiene causa fuera de sí, como la tienen todos los demás seres. Acaso se esconda, sin embargo, tras de esta expresión, una concepción más dinámica del ser de Dios. Daría pie para pensar así el hecho de que Descartes en varias de sus cartas deja entrever, en el fondo de su pensamiento, un concepto de Dios acentuadamente voluntarístico. Dios determina desde sí mismo, con absoluta libertad, las eternas verdades y con ellas la ley moral. Se ha contado por ello a Descartes entre los partidarios de una moral positivista de base teológica. Pero habría que ver si este determinar de Dios no es un determinar intemporal, con lo que aquella apreciación carecería de fundamento.

Trascendencia de Dios. Con la idea de Dios supera Descartes el subjetivismo solipsista, al que podría empujar el *cogito.* Si la idea de Dios, dice Descartes, no puede ser formada por mí mismo, sino que exige fuera de mí una causa, se sigue de ello «que no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esta idea» *(Medit.* III, 16, *Disc.* IV, 4). Con ello salta Descartes del sujeto y alcanza la trascendencia, al menos la trascendencia del ser que llamamos Dios. ¿Y la

transubjetividad del mundo de los cuerpos? Para ésta hay por lo pronto al menos una certeza moral, «que es de tal suerte, que al parecer, sin caer en exageración, no se puede poner en duda» (*Disc*. IV, 7). Pueden aducirse además pruebas de razón fundadas en una consideración general del conjunto de nuestras experiencias, que nos ponen en condición de distinguir entre lo real y lo soñado. Cierto que en todo caso ni una ni otra fuente nos proporciona en este terreno certeza metafísica. Tenemos que recurrir a la existencia y a la veracidad de Dios para tener certeza de la existencia de los cuerpos (*Disc*. IV, II; *Medit.* VI*, 21).*

En la *Medit.* VI, que trata de la existencia de las cosas materiales, vuelve Descartes a su duda primera, que ponía en cuestión la existencia del mundo externo (5-14). Sigue desconfiado respecto de las posteriormente llamadas cualidades secundarias (ver infra *p. 47).* No así respecto de las cualidades primarias, es decir, aquellos aspectos que pueden aprehenderse matemáticamente, como extensión, figura, movimiento. Pero aun ahí sólo habrá verdad donde haya idea clara y distinta (10); sólo entonces reproducimos mentalmente las cosas en sí de un modo adecuado. El último y definitivo fundamento de la certeza es, con todo, la idea de Dios. Sólo apoyados en la existencia y veracidad de Dios podemos estar seguros de la realidad del mundo corpóreo (*Dísc*. IV, 7; *Medit.* V, *15;* VI, 10).

Alma

Res cogitans. Existencia del alma. En el orden del ser finito, lo primero inmediatamente dado a nuestro conocimiento es la substancia del alma. Esta verdad se deduce, según Descartes, clara y distintamente del co*gito:* «...por ahí conocí que yo era una substancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es aún más fácil de conocer que el cuerpo y que aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es (Disc. IV, 2). Sólo pueden dudar de la existencia del alma (como de la de Dios) aquellos que no levantan su mente de las cosas sensibles y están acostumbrados a no considerar en absoluto nada que no puedan someter a la imaginación, que no pasa de ser una facultad especial de conocimiento para las cosas materiales (Disc. IV, 6). Una vez que en el *cogito* se nos da inmediatamente la existencia de lo inmaterial, puede ya por esto mismo asentarse la existencia del alma.

Naturaleza del alma. Su naturaleza no consiste en otra cosa que el pensamiento *(De pass. an*. I, 17). Aunque, según vimos antes, hay que englobar en la *cogitatio* todo lo que denominamos conciencia, por tanto, no pura y simplemente el pensar. Pero el alma no es ya, como en la filosofía antigua, el principio de vida. El movimiento del cuerpo no emana de ella, ni muere el cuerpo precisamente por marcharse el alma, sino porque al cesar el movimiento del cuerpo, cesa también la conciencia *(De pass. an*. I, 5). Al definir Descartes el alma exclusivamente como conciencia, ha dejado configurado el concepto moderno de psicología, decidiendo, también en esto, un cambio de rumbo. Pero cuando descubre inmediatamente en la *cogitatio la res cogitans = substancia =* alma = yo, tal como queda consignado tan característicamente en el citado pasaje *(Dísc.* IV, 2), sin imaginar, al estilo de Hume, una pura e insubstancial corriente de actos, Descartes se mueve aún plenamente en las vías de la antigua metafísica. A pesar de todo, el «yo» no ha llegado a ser para él problema. Esto no ocurrirá hasta Kant y más tarde.

Descartes divide los contenidos de la conciencia en estados activos y estados pasivos del alma. Estados activos son las formas de la voluntad; pasivos, todo lo que se nos

muestra en las sensaciones y conocimientos, es decir, las representaciones. Éstas pueden ser determinadas por el alma misma, como, por ejemplo, las representaciones de una quimera, o pueden surgir de determinados movimientos de los espíritus vitales a través del cuerpo, como, por ejemplo, las representaciones del sueño o de la ilusión, o pueden también surgir por medio de los nervios, que están unidos con el cerebro. De estos conocimientos o representaciones, dice Descartes con expresión cautelosa y crítica, «referimos» los unos a objetos externos que estimulan nuestros sentidos, y «que nosotros miramos como sus causas» *(De pass. an*. I, 23), entre los cuales está también el propio cuerpo (sensaciones de hambre, sed, apetitos naturales inferiores, también el calor, el dolor); los otros los referimos al alma. Son éstas las ideas o representaciones «que se admiten como efecto exclusivo del alma, y de las que, por regla general, no se conoce la causa inmediata». Dependen, no obstante, también de movimientos de los espíritus vitales, y por eso no están plenamente en nuestro poder. Son los sentimientos de alegría, de ira y cosas parecidas. Si bien todas las ideas y representaciones del alma son propiamente pasiones, sólo las últimamente dichas se denominan más estrictamente «pasiones del alma». Constituyen el objeto de la obra *De passionibus animae.* Las seis pasiones primitivas y más simples son: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Todos los demás afectos son combinaciones o subformas de ellas. Descartes desarrolla con todo detalle el viejo tema. Hemos de conocer las pasiones, dice, y así las temeremos menos.

Por su naturaleza todas son buenas; sólo es preciso dominarlas; no hay que hacer mal uso de ellas, ni dejarlas que se hagan fuertes con exceso. La nota racionalista característica de Descartes se trasluce en el afán de designar como ideas o representaciones los mismos sentimientos y afectos, y en el creer que la fuerza de la pasión está siempre en engañar al alma con la fantasmagoría de razones insuficientes, y que, por tanto, tenemos siempre a mano un remedio universal contra ellas sólo con clavar los ojos en la realidad y sopesar objetivamente, racionalmente, los pros y los contras. *(De pass. an.* III, 211). «Extingue la opinión» y habrás vencido la pasión, habían dicho los estoicos. Lo mismo viene a recomendar Descartes. La crítica a que someterá Spinoza, en el prólogo a la 5ª parte de la *Ética*, la posición de Descartes en este punto, afecta sólo a la teoría del influjo mutuo, no al fundamental método cartesiano de tener a raya las pasiones. En esto van prácticamente los dos a una, en la técnica de regular la pasión por medio de un recto pensar. Sólo se separan en la teoría sobre el influjo de las ideas claras: mutuo influjo en Descartes, paralelismo o identidad en Spinoza.

Cuerpo

El otro gran reino de la substancia finita, al lado del alma y distinto de ella, es el mundo de los cuerpos, el mundo de la *res extensa.* Si el alma consistía en la conciencia, el cuerpo consiste en la extensión. Todavía se dice en la segunda *Meditación:* «Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura, que puede ser circunscrito por algún lugar y llenar un espacio, de tal suerte que todo otro cuerpo sea excluido de allí; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no por sí mismo, sino por algo extraño por lo que él es tocado» *(Medit.* II, 5). Se vislumbra aquí ya la matematización del cuerpo. Aparece aún con insistencia la expresión: el cuerpo es espacio lleno. Pero en *los Principios,* la matematización es completa: «Sabremos que la naturaleza de la materia o del cuerpo, tomado en general, no consiste en ser cosa dura o pesada o coloreada, o que toca a nuestros sentidos de cualquiera otra manera, sino

solamente en ser una substancia extensa extendida en longitud, anchura y profundidad» *(Princ.* II, 4). La distinción entre espacio matemático y espacio físico (espacio lleno), es sólo una distinción de razón, no real. Y así, en la determinación de la esencia del cuerpo, se llega a establecer simplemente la ecuación: *corpus sive extensio.* Tenemos, pues, ya otra cosa enteramente aparte, independiente, concebible por si sola, lo mismo que el pensamiento, es decir, la substancia corpórea. Y con ello un nuevo reino del ser, absolutamente distinto del reino del ser anímico.

Percepción sensible. Lo extenso es a su vez lo que en el mundo de los cuerpos percibimos clara y distintamente, y con lo extenso la figura, que resulta de la extensión y de su limitación, y la posición que adoptan diversas figuras referidas entre sí, así como también la mutación de esta posición, en que consiste el movimiento. Podrían añadirse aún la substancia (sc. la substancia individua: este determinado cuerpo), la duración y el número. Como vemos, Descartes no se fía, en la percepción de los cuerpos, más que de lo matemáticamente aprehensible. Las que llamará Locke cualidades sensibles secundarias: luz, color, sonido, olor, sabor, calor y frío y demás cualidades del tacto, son no menos sospechosas para Descartes; se le representan como algo oscuro y borroso, de lo que no sabríamos decir si es verdadero o falso, es decir, si son representaciones de cosas o de no-cosas *(Medit.* III, 14; VI, 1o).

Movimiento corpóreo. Cuerpo es igual a extensión matemáticamente aprehensible. Consiguientemente, el movimiento corpóreo es «la traslación de un cuerpo de la proximidad de los cuerpos que inmediatamente le tocan, y que se consideran en reposo, a la proximidad de otros». No se da el espacio vacío, como lo afirmaba el atomismo de Gassendi. Sólo se dan contornos o límites matemáticos y desplazamiento de los mismos. No es tampoco el movimiento una actividad, pues la resistencia es tan grande como la fuerza que se le opone. Y ambas se compensan. Pero los límites son aprehensibles, claros y distintos. El movimiento no lo constituyen más que los límites que están inscritos en el universo y que se relacionan entre sí con continuas nuevas relaciones. Ea preciso tener aquí presente toda la concepción cartesiana de la geometría analítica. Sus funciones matemáticas son el órgano para conocer el movimiento. Todo el mundo de los cuerpos está incluido para Descartes en un sistema de coordenadas, dentro del cual puede ser medido y calculado matemáticamente. «Para comprender y referir unas a otras todas las curvas existentes en la naturaleza y distinguirlas ordenadamente según sus diversos géneros, no sé yo nada mejor que decir que todos los puntos de las curvas que pueden caracterizarse geométricamente... guardan necesariamente una relación que puede expresarse en una ecuación. Y ésta es, punto por punto, la misma.»

Mecanicismo. Hemos llegado al mecanicismo tan característico de la filosofía de Descartes. Es un mecanicismo geométrico que se distingue algo, por tanto, del mecanicismo de la masa, tal como lo propugna el atomismo, si bien esta distinción, en lo que toca al concepto mismo de mecanicismo, no es fundamental. En todo caso es el mecanicismo en su expresión más aguda y exacta. El pensamiento geométrico absorbe de raíz las cualidades sensibles, incluso la de la solidez; pero no sólo se diluyen en él las cualidades sensibles, sino también el «eidos» teleológico de los antiguos, eje hasta ahora de toda filosofía de la naturaleza, especialmente de toda teoría del movimiento. En el movimiento aristotélico hay una dualidad de potencia y acto, de materia y forma; hablando con más propiedad son tres los factores, si añadimos la στέρησις. La base fundamental de toda la teoría del devenir es el principio de Aristóteles: «La materia apetece la forma.» La forma es un factor teleológico, que guía todo el devenir, algo así como una providencia. Descartes, en cambio, se encierra en el monismo de los límites espaciales, según el cual, al producirse un desplazamiento de límites, *eo ipso* -y en este eo ipso está la quintaesencia de todo el mecanicismo -, el cuerpo próximo es afectado;

de éste pasa el impulso a otro, y así sucesivamente, hasta que, finalmente, el último miembro del círculo es impelido a ocupar el puesto desalojado por el primero.

De modo más craso, y desde luego, con menos finura filosófica, se patentiza el mecanicismo de Descartes en sus ideas sobre la «vida» atribuida a las plantas y animales. Aquí ha llevado Descartes hasta el límite su mentalidad fisicista, al no reconocer en el viviente (no racional) un estrato propio de ser con sus categorías aparte. Todo esto lo ha sacrificado a las consecuencias de su sistema, más concretamente a su concepción de la substancia. Los animales son puros autómatas, sólo en grado diferentes de los mecanismos y artefactos corrientes; es decir, son autómatas más perfectos, por la sencilla razón de que las máquinas que creó el divino artífice marchan mejor. Y si los animales son meros autómatas, naturalmente carecen de alma. El movimiento interno que en ellos suponemos es un efecto más del movimiento universal. No poseen, propiamente hablando, automovimiento ninguno, que para Aristóteles constituía la característica de toda vida psíquica. Todo cuanto hacen es pura reacción mecánica al estímulo. No ven, tan sólo hacen movimientos de ver; no oyen, tan sólo hacen movimientos de oír, y así por lo demás. Son por naturaleza solamente *res extensa;* no tienen *cogitatio* alguna; consiguientemente, ni sensación. Somos nosotros los hombres los que interpretamos sus movimientos como si fueran sensaciones.

Hay un punto en el que cesa de golpe la mentalidad mecanicista, y es en el comienzo y origen del movimiento. Descartes lo deriva de Dios. Dios lo creó y conserva la suma de todo el movimiento en una cantidad constante. Pero pronto quedará eliminada esta inconsecuencia intolerable para el mecanicismo estricto, y entonces la máquina del mundo marchará sola desde toda la eternidad por sus propias fuerzas, sin Dios, o siendo dios ella misma.

Problema de la interacción

El cuerpo humano. También el hombre es, por lo que toca a su cuerpo como tal, una máquina *(De pass. an.* I, 1-17). No es ya el alma la que presta vida al cuerpo -el automovimiento de los' antiguos-, sino que el movimiento vital es en su conjunto una parte del movimiento cósmico y tiene, por tanto, su origen fuera. El cuerpo viviente es como un reloj al que se le ha dado cuerda. De ahí le viene el movimiento. La muerte sobreviene porque se rompe algún órgano principal, no precisamente porque el alma abandona el cuerpo. Los movimientos que se dan en el cuerpo vivo son causados, no obstante, por los llamados espíritus animales. Éstos no son, a su vez, más que cuerpos, sólo que tienen la peculiaridad de ser pequeños y de moverse rapidísimamente como las partes de la llama de una antorcha. Son producidos por la sangre y su calor, diferentes en las diferentes partes del cuerpo, y desde el corazón son enviados al cerebro - Harvey había publicado, en 1628, su escrito revolucionario *De motu cordis et sanguinis in animalibus- y* a través de él dirigidos por los diversos músculos del cuerpo, con lo que producen el movimiento del animal, más propiamente dicho, lo transmiten. Y si todo es aquí cuestión de calor y movilidad de las partes de un cuerpo, y estos dos factores se dan también en los cuerpos inanimados, como por ejemplo, en la llama, cree Descartes que no hay motivo alguno para buscar otras causas del movimiento en el cuerpo viviente, distintas de las de la *res extensa (De pass. an.* I, *4).* Con ello ancla en un puro mecanicismo aun para el cuerpo animado; los movimientos que se dan en el cuerpo dependen «del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido por la sola fuerza de su resorte y por la figura y disposición de las ruedas» (De peas. an. I, 16).

Que los espíritus animales desarrollen ya éste, ya aquel movimiento, depende de tres causas. Una externa, existente en los objetos que estimulan de modo diverso nuestros órganos sensoriales y, consiguientemente, afectan al cerebro por el que fluyen los espíritus animales; otra interna, existente en los mismos *espíritus animales,* en su desigual movimiento y en la diversidad de sus partecillas, lo que a su vez se reduce a la diversidad de la materia de que están constituidos, «como se ve en aquellos que han bebido mucho vino: los vapores de este vino, entrando rápidamente en la sangre, suben del corazón al cerebro, donde se convierten en espíritus, que por ser más fuertes y abundantes que los que allí hay de ordinario, son capaces de mover el cuerpo de muy extrañas maneras» *(De pass. an.* I, 15). Una tercera causa, finalmente, es el alma misma.

Cuerpo y alma. Hasta aquí todo marchaba por vías mecanicistas. Descartes no vería en principio una dificultad insuperable en fabricar un homúnculo de modo enteramente natural. Pero el hombre verdadero será siempre para Descartes más que un puro autómata; de él se distinguirá por el pensamiento, por el habla y por los movimientos emanados de la razón. Con ello queda quebrantado el mecanicismo. También admite una unión entre el alma y el cuerpo. No es ciertamente tan estrecha como la *unio substantialis* aristotélica, pero tampoco tan floja como la relación que media entre el piloto y la nave; es una *unio compositionis,* una unidad de adición o suma, en la cual fundamentalmente permanecen los sumandos como magnitudes inconfusas esencialmente diversas entre sí. Tiene lugar, no obstante, en dichos componentes una interacción o influjo mutuo que se realiza a través de cierto lugar del cerebro, la glándula pineal, donde especialmente hace sentir su eficacia el alma unida de suyo a todas las partes del cuerpo. Desde este puesto de mando rige el alma los movimientos de los espíritus animales y ejerce su señorío sobre el cuerpo, con importantes derivaciones de aquí para el dominio de las pasiones, y a su vez las alteraciones del curso de los espíritus animales, producidas por los estímulos externos, son comunicadas al alma por mediación de la misma glándula pineal *(De pass. an.* I, *31-41)*

La aporía. Descartes, que al principio de su tratado sobre las pasiones del alma parecía decidido a separar netamente, también en el hombre, cuerpo y alma, enfrentando allí alma y espíritu de modo tan violento que haría el placer de Klages, tiene, sin embargo, que admitir luego una interacción entre cuerpo y alma. En esto abdica de su concepto de substancia que él había definido como lo que puede existir y concebirse por sí mismo. Los hechos eran más fuertes que los conceptos en un principio establecidos. La discípula de Descartes, la princesa palatina Liselotte, le hizo ya muy pronto caer en la cuenta de la contradicción de esta doctrina del mutuo influjo con su concepción de la substancia. Descartes hubo de responder que no había en esta cuestión una evidencia clara y distinta, que la interacción psico-somática es, en general, algo misterioso, aunque es en todo caso un hecho.

Influjo posterior. No obstante esta flagrante aporía, Descartes ha ejercido en la posteridad un gran influjo con su concepción de la substancia, tanto como con su *cogito.* De la definición cartesiana de la substanci originará el ocasionalismo y la teoría de Spinoza. Y de la radical escisión del ser humano sacarán partido, ya el materialismo y el mecanicismo, ya el psicologismo y el idealismo, al acentuar uno de los dos lados, dejando en la penumbra o borrando el otro. Luego vendrán las teorías del paralelismo y de la identidad que intentarán tender un puente sobre el abismo abierto. Ninguna de las grandes figuras del futuro, Leibniz, Kant y los idealistas alemanes, podría entenderse sin el material que Descartes, teorizando sobre la substancia, ha legado a una ulterior elaboración.

Grandeza y límites de Descartes

Es de especial interés, para la valoración filosófica del racionalismo, la mencionada concesión de aporía ineludiblemente envuelta en la teoría interaccionista.

Cabe preguntarse hasta qué punto la *idea clara et distincta* fue una auténtica intuición descubridora de parcelas de realidad y hasta qué punto fue quizá tan sólo una percepción de contenidos subjetivos de la mente, tomados, no obstante, por realidades, a impulsos de un hábito tradicional o por otras razones. Es el problema de la actitud de Descartes frente a la experiencia y lo concierto, por no decir nada de lo histórico. A pesar de que en principio aboga por una explotación directa de la experiencia, a la que él generosamente se entrega, no queda duda alguna sobre el estrecho marco en que en definitiva han quedado contraídos en Descartes estos aspectos de la realidad. Conceptos, definiciones y sistemas ocupan el campo con arbitraria y sobrepujante fuerza. Descartes posee una fineza espiritual no común, pero su espíritu es despótico y extremadamente unilateral, aunque no deja de ser admirable en su misma unilateralidad. Se comprende bien que la filosofía de la existencia, con su valoración de lo temporal y de lo histórico, repita sin tregua sus ataques a Descartes.

Sería necedad mirar a Descartes sólo desde un punto de vista nacional, y. por ese motivo acaso rechazarle. Descartes es una figura occidental. Quien emprenda la crítica de su obra y pensamiento, tendrá que afrontar la filosofía platónico-aristotélica en general, y en especial la que precede al mismo Descartes y constituye la base de su pensamiento, y juntamente lo que después de él, y por él, hubo de metafísica de esencias en Leibniz y en el idealismo alemán, y aun del mismo psicologismo inglés y el intento de superación realizado por Kant.

Amigos y enemigos de Descartes

Es sumamente provechoso, para entender y valorar filosóficamente a Descartes, echar una ojeada a los que le corearon con entusiasmo y a los que le atacaron y preguntarse por los motivos de fondo de una y otra actitud. Muy pronto se comenzó a hablar de Descartes y todo se puso en conmoción por él.

Amigos. En Holanda, su segunda patria, se encuentra pronto representada su filosofía; en Utrecht, por el filósofo *Reneri* (f 1639) y el estudiante de medicina *Regius* († 1679); en Leyden, por *Jean de Raey, Geulincx* y otros; y en Amsterdam acusa su influjo, en 1666, él médico *L. Meyer*. En Francia son cartesianos: *Claudio de Clerselie*r († 1686), que editará más tarde los escritos póstumos de Descartes; el físico *Jacques Rohault* († 1675), *Silvano Régis* († 1707), de mentalidad empirista, así como anchos círculos eclesiásticos, especialmente los oratorios (su fundador, el cardenal Bérulle, ya vimos que patrocinaba a Descartes) y los jansenistas de Port Royal. La Lógica de Port Royal elaborada por *Antonio Arnauld* († 1694) y *Pedro Nicole* († 1695), que utiliza esbozos de Pascal, es, en su mayor parte, filosofía cartesiana. Pero también los dos celebrados obispos *Bossuet* y *Fénelon* se declararon a favor del cartesianismo. A Alemania llegó la nueva doctrina a través de *Johannes Clauberg* († 1665); a Inglaterra, por el franciscano *Antonio Le Grand* († 1699); a Italia, por *Miguel Angel Fardella* († 1718), que juntó el agustinismo con el cartesianismo y las teorías de *Malebranche*.

Enemigos. Entre los enemigos de Descartes se encuentran el atomista *Pedro Gassendi*, el materialista y nominalista *Hobbes*, el aristotélico *Voétius* († 1676), profesor de teología protestante en Utrecht, muchos jesuitas, el obispo *Daniel Huet* († 1721), el neoplatónico inglés *Henry More* († 1687). Se llegó a prohibir la filosofía cartesiana en Utrecht (1642) y en Leyden (1648); del año 1656, data una prohibición del

Gobierno de los Países Bajos, y en 1663 Roma puso en el índice los escritos de Descartes.

Interpretación de Descartes. Si echamos una mirada comparativa sobre este cuadro de amigos y enemigos, hallamos a científicos, médicos y físicos en pro y en contra de Descartes; igualmente vemos a filósofos de tendencia aristotélica, parte a favor (Raey se esforzará por conciliar la filosofía aristotélica con la cartesiana), parte en contra (Voétius, los jesuitas); también tenemos a un pensador platónico (More) contra Descartes, concretamente contra su unilateral mecanicismo, mientras por otro lado están a favor de él la mayoría entre los oratorios, de orientación agustiniana, y los jansenistas, así coma Fardella; sin embargo, Arnauld es el autor de las *Cuartas Objeciones* contra las *Meditaciones*. ¿Cómo se explica que Descartes haya sido tan variamente apreciado? La razón de ello está, aquí como comúnmente en las grandes figuras, en la abertura de su espíritu en múltiples direcciones. En Descartes se enlazan numerosos hilos de una rica evolución histórica y su pensamiento, libre de la estrechez de los moldes hechos, se afanó por la verdad buscándola por doquier con una personal y directa inquisición de las cosas, al par que otros espíritus menos ágiles no sabían salir de los caminos trillados, incapaces de captar otros hilos de pensamiento que los ya conocidos.

Pascal

Especialmente rico en consecuencias para la valoración filosófica de Descartes, es el pensamiento de un hombre que fue también muy tempranamente estimulado por Descartes, con el que luego tendrá sus diferencias, avanzando en su misma línea pero con actitud independiente. Es *Blas Pascal* (1623-1662), el portavoz de Port-Royal y célebre autor de las *Cartas provinciales*. También éste se enfrenta con la duda y se afana por la verdad, más concretamente por la verdad cristiana; pues Pascal es un hombre típicamente religioso, si no por una temprana dedicación a Dios, sí desde la así llamada «segunda» y definitiva conversión (1654). Pero la duda lo ha preocupado aún más que a Descartes. Le perseguirá toda su vida, de forma que muchos han creído ver en Pascal simplemente a un escéptico. Ciertamente no lo ha sido. Afirmar lo contrario es desenfocar la realidad. Pascal fue un espíritu eminentemente existencial, que lo vivió todo con profunda y siempre nueva intensidad, y así luchó por la verdad ininterrumpidamente. En su primera época, hasta cerca de los 23 años, se mueve en el círculo de amigos de Descartes y de la razón y del ideal de una ciencia de corte matemático aplicable a todos los terrenos espera la salvación. Luego comprende las limitaciones de tal método, en esto más avisado que Descartes, y pone en juego tres factores que desestimó o ignoró del todo Descartes, y cuya significación valoramos, en cambio, hoy en día, de un modo muy especial, a saber: lo singular, el individuo y la fe.

Lo singular. Ya al principio de los *Pensées* (en el orden que les da L. Brunschvicg) aparece aquella célebre distinción entre espíritu matemático y *esprit de finesse*, donde se delata lo que es tan característico de Pascal. Descartes, por el contrario, había tenido bien poco en cuenta lo singular y concreto. El espíritu de finura prende, efectivamente, en la trama sutil de las cosas singulares que nos trae la experiencia cotidiana. No necesita reflexionar mucho sobre principios abstractos, sino tan sólo tener una visión certera para la concreta realidad. Visión enteramente necesaria, pues al que sólo se habitúa a los principios universales al modo de los matemáticos, se le pasarán por alto los hilos finos y enredados de la realidad. Esta realidad, en efecto, no se deja probar con argumentos; tiene que ser comprendida mediante una mirada que cala en su totalidad, que advierte todas sus menudas particularidades y en ellas ve, a su vez, las tendencias y convergencias de conjunto, o mejor, «apenas se las ve, más se las siente que se las ve

[estas cosas de finura]; cuesta infinito trabajo hacerlas sentir a aquellos que no las sienten por sí mismos; son cosas tan delicadas y numerosas, que precisa un sentido muy fino y penetrante para sentirlas y juzgar rectamente y justamente según este sentimiento» (*Pensées* I, 1 Brunschvicg). Una vez que se tiene esto, puede entrar en juego el pensar abstracto, y sería lo mejor que los matemáticos tuvieran este sentido de finura para el mundo real y sus particularidades, y que a su vez los espíritus dotados de esa observación penetrativa y fina poseyeran también la facultad lógica de los matemáticos.

La fe. En el contacto con lo singular y concreto, surge para Pascal lo que llama él fe, corazón, sentimiento, instinto; cosas que cayeron tan lejos del interés y atención de Descartes. Para Pascal es todo esto una forma del conocer, en igual línea de valor que el entendimiento, si no superior a él, pues los principios son cosa del corazón. «Conocemos la verdad no sólo con la razón, sino también con el corazón. De esta última manera conocemos los supremos principios... Los principios son sentidos, las conclusiones deducidas, ambos con certeza, si bien por distintas vías» (*Pensées* IV, 282 Brunschvicg). «El conocimiento de tales principios es tan firme como que hay espacio, tiempo, movimientos, números. Sabemos que no soñamos aun estando totalmente imposibilitados de probarlo con la razón.» La realidad es igualmente un principio sentido. Ningún argumento de ningún escéptico logra establecer algo contra estos principios. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce: esto se puede ver en mil cosas. Digo que el corazón ama naturalmente al ser universal, y se ama a sí mismo naturalmente, en la medida que se entrega; y se endurece contra el uno o contra el otro, a su elección. Desechas al uno y conservas al otro; ¿es acaso por razón por lo que te amas?» *(Pensées* IV, 277 Brunschvicg). «El corazón tiene su orden; el espíritu el suyo, que es por principio y demostración; el corazón tiene otro distinto. No se prueba que debe ser uno amado exponiendo por su orden las causas del amor; sería ridículo» *(Pensées* IV, 283 Bruschvicg). Genio matemático, conoce bien Pascal los méritos del pensar racionalista y no quiere privarse de él. Pero sabe también el valor y la necesidad de la fe. Ante todo, la fe es para él camino del corazón, camino hacia Dios, más aún, el único camino hacia Dios. «El corazón es el que siente a Dios, no la razón. Eso es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón» *(Pensées* IV, 278 Brunschvicg). Pascal se coloca con esta *logique du coeur* o con este *ordre du coeur* en la línea que va desde san Agustín hasta Scheler. En el primero, el corazón, por su propia ley, está inquieto hasta que descansa en Dios; para el segundo existe igualmente una jerarquía en los sentimientos del valor, y aun los supremos principios de la lógica descansan para Scheler, lo mismo que para Pascal, en un orden de valores del corazón. No da ciertamente con ello Pascal su voto a una especie de irracionalismo. También la fe, el corazón, el sentimiento, el instinto, conducen a un verdadero y efectivo saber; tienen su «lógica»; tan sólo es distinta la base de operaciones; aquí es el «yo» en su totalidad integral, como espíritu concreto que conoce, que quiere, que siente. Es la totalidad del yo, la que entra en contacto con el mundo y con Dios, en un conocer existencial, como ahora decimos. No se contenta por ello Pascal con un concepto de Dios, pura idea abstracta, como, por ejemplo, el *ens perfectissimum o* el *ipsum esse.* En su *Memorial,* pequeña esquela, que se halló después de su muerte cosida a su ropa, había escrito la fecha precisa de su conversión definitiva (23 de noviembre de 1654), y las palabras muchas veces repetidas después: «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Con ello expresaba bien lo que para él era Dios, un alguien personal, que llama a cada uno de un modo único. Descubre el individuo, lo que le acerca tanto a nosotros, hombres de hoy. Apunta a lo que traerá Kierkegaard e impulsará la conciencia religiosa de la actualidad.

El individuo. El hombre existencial se encuentra siempre solo en su decisión personal; a solas tiene que responder de sí, arriesgarse y creer; lo mismo que tope en su camino con el mundo, con otro hombre o con Dios, pues la inmediata intuición de los hechos, el sentir y el presentir, son incumbencias irrepetibles del individuo, rebeldes a todo esquema intemporal e indiferente, negadas a una deducción silogística o matemática. Pascal apela también a la soledad del individuo. No quiere que nadie se adhiera a él con crédula entrega, abandonándole su pensamiento y responsabilidad. «No es justo que alguien se me adhiera, aunque lo haga gustosa y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes yo despertara ese deseo; pues no soy el fin de nadie y no tengo con qué satisfacerles. ¿Es que no puedo morir en cualquier momento? Y de este modo, por tanto, morirá el objeto de su adhesión.» No es preciso detenerse en probar que no es esto aún la desesperada existencia de los modernos. Es como en san Agustín, donde también se da la inquietud, el amor, el riesgo, la esperanza y la decisión, siempre en una fusión de vida y espíritu, y siempre cara a los últimos fundamentos de las cosas y ante Dios, pero siempre poniendo en este Dios el fin y la grandeza del hombre, sin caer en una divinización de sí mismo y de la propia desesperación. Pronto veremos una nueva síntesis de cartesianismo y agustinismo; lo que nos abrirá nuevos horizontes para comprender la tónica filosófica de la obra cartesiana, la unión en ella de la *idea clara et distincta* con el camino del corazón y de la fe, del racionalismo y de la mística; esto que se manifestaba ya en los círculos afectos a Descartes tendrá un peculiar desarrollo en el ocasionalismo.

OCASIONALISMO

Consecuencias de una definición

El ocasionalismo nos brinda una bella oportunidad para estudiar el modo como el pensamiento puede llevar una vida propia. El concepto no es de suyo otra cosa que el medio para un fin; su cometido es reflejarnos la realidad. En este sentido, el concepto, excepción hecha de unos pocos casos, por ejemplo, los conceptos matemáticos, representa, por decirlo así, una fase provisional que debe ser llenada con la plenitud de contenido de las cosas mismas. Pero ocurre frecuentemente en la historia de la filosofía -a decir verdad, no sólo en ella, pues también se da y con la misma frecuencia en la vida- que el concepto se explica a si mismo, se desarrolla inmanentemente sin salir de sí, según su contenido provisional, y despliega así, desde dentro, una falseada imagen de la realidad. Un ejemplo claro nos lo da el ocasionalismo: la definición cartesiana de substancia hace deslizar por su cauce todo el pensar sobre el ser y el obrar, de manera consecuente, pero no fiel a la realidad. Una cosa podremos aprender en ello: a filosofar. ¿Qué cosa nos puede parecer más elemental y clara que hablar sobre un ente, sobre esto o aquello, sobre la causa y el efecto; decir que tal ha hecho esto o aquello, esto es obra o efecto de aquél, etc.? Ahora se nos dirá: ese ente de que habláis no es algo en sí subsistente; la causa que decís no es causa, sino que detrás de todo eso hay un algo único que posee exclusivamente el ser y es quien solamente puede obrar. Si se nos ocurre pensar que el ocasionalismo ha sido víctima de una noción preconcebida, ¿no podrá ser que también nosotros con nuestros precipitados conceptos e ideas forcemos el verdadero sentido de la realidad.

Los comienzos

Los comienzos del ocasionalismo van prendidos a los nombres de Clauberg, de la Forge y Cordemoy. Los tres se resienten del monismo embebido en la definición cartesiana de substancia. *Johannes Clauberg (1622*1665), fiel seguidor de Descartes, y cuyo influjo se hará sentir de modo especial en Christian Wolff y en Leibniz, llama a Dios simplemente «la» causa *(causa universalís).* Cuando un ser actúa en otro, no se da propiamente un poder espontáneo y creador de una nueva realidad, sino tan sólo la «transmisión» de una actividad. Dicha actividad tuvo ya antes su comienzo en la «causa universalis» y ahora no se hace más que darle curso en el choque; no es más que una *causa procatarctíca,* como Clauberg la denomina sirviéndose de un término estoico (cf. I, 185). Clauberg resuelve por esta misma vía el problema del mutuo influjo entre alma y cuerpo. Ni del concepto de substancia pensante ni del de substancia extensa, tomados por separado, se puede deducir el modo cómo pueda darse aquella interacción. Si entre ambas substancias media la relación que entre el piloto y la nave -es la única que admite Clauberg-, ello ocurre sólo porque Dios así lo ha dispuesto. Otro seguidor de Descartes, *Gérauld de Cordemoy* (1620.1684), no sólo no ve claro cómo puedan actuar entre sí recíprocamente cuerpo y alma, si se mantiene la definición de substancia dada por Descartes, pero tampoco ve cómo pueda un cuerpo actuar sobre otro cuerpo. Lo que nosotros percibimos es tan sólo un cambio de lugar, nada más. Será, pues, lo más exacto ver en Dios no sólo la substancia *absolute,* sino también la causa *absolute.* Parecidamente el amigo y seguidor de Descartes, *Louis de la Forge,* en su *Traité de l'ame humaine* (1666), rechaza aun el símil del piloto y la nave, pues el piloto sabe cómo ha de dirigir su nave, mas nuestra alma no sabe cómo actúa sobre el cuerpo. Pero de lo que no tenemos conocimiento no podemos decir que lo hacemos. Queda, por tanto, otra vez Dios como causa única. Y como tampoco sabemos cómo un cuerpo puede «transferir» a otro cuerpo un efecto, ni siquiera se admite esto; y así aun aquella transferencia que significaba en Clauberg un mínimum de causalidad en la criatura, la mira ahora también de la Forge como cosa de Dios. Hemos cruzado el umbral del ocasionalismo.

Geulincx

Su principal representante, sin embargo, es el holandés *Arnold Geulincx* (1624-1669), que enseñó primero en Lovaina y, después de su destitución, en Leyden, la filosofía cartesiana. El concepto de *causa occasionalis* ha venido a desplazar en él al concepto tradicional de *causa efficiens.* Geulincx hombre muy independiente de juicio, espíritu observador en grado notable, dotado de penetración para lo peculiar y característico, en especial del mundo de los valores éticos, sus detalles y matices, con una finura de análisis que sólo encontramos en las modernas descripciones de la ética fenomenológica. Por su admirable tratadito *De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur* (1665), que contiene su ética y también lo esencial de su metafísica, merece Geulincx un puesto de honor en la historia de la filosofía.

Ética. Las cuatro virtudes cardinales, que resumen para Geulincx toda la moral, no son las usuales, sino la diligencia, la obediencia, la justicia y la humildad.

Humildad. De ellas, la más importante es la humildad. Ésta exige que no se preocupe uno demasiado de sí mismo, que deponga todo cuidado y que por amor a la razón llegue en absoluto a olvidarse de sí. No que el hombre virtuoso no haya de preocuparse de lo que es al cuerpo conveniente y al espíritu agradable, sino que no debe procurárselo por amor a sí mismo ni siguiendo el propio juicio, sino únicamente mirando a la razón, que a tiempos manda dar solaz al cuerpo y desahogo al ánimo. El egoísmo es el pecado

fundamental *ipsissimum peccatum.* Todos los anteriores tratadistas de ética, con su eterno hablar acerca de la felicidad, han caído por ello en el error, dice Geulincx en el prólogo de su citada obra: «A ninguno excluyo, ni al gran Platón, que de excluir quizá a alguno, sería el primero.» Sólo los cristianos, por su fe santa, sintieron algo de esto, pero ¡cuán pocos! Geulincx recogerá cuidadosamente lo que a esos pocos hizo entrever la luz de la revelación. Aunque su propósito es entrar en este campo con la escueta guía de la pura e inadulterada razón natural; sólo esto es filosofar. Pero así como aquel que ha mirado las cosas con el microscopio y con su ayuda ha llegado a ver nuevas formaciones, puede después reconocerlas a simple vista, porque se aguzó extraordinariamente su mirada para aquellos objetos con la anterior experiencia, igualmente quedará especialmente clarificada y como reforzada la potencia visual de la misma razón natural en aquel que hubiese escuchado la palabra de Dios. ¡Interesante fundamentación de una filosofía cristiana!

Amor a Dios y a la razón. Positivamente hablando consiste esta humildad en el amor a la razón, «pues el amor a Dios y a la razón lleva al amante a hacer dejación de sí, a apartar de sí la atención, a no pensar en sí». El amor a la razón es también amor a Dios, pues que la razón es la ley y la imagen de Dios en nuestra alma («ratio autem est lex et imago Dei in mentibus nostris»). Así es que por la razón nosotros nos situamos, no ya en el mundo, sino por encima del mundo, en Dios. De ahí la variación que introduce Geulincx en las palabras de san Agustín: «Nuestra alma está inquieta hasta que encuentra el descanso en la razón.» Aquí están las grandes posibilidades del hombre, su libertad moral: con la razón se hace bueno el que con ella se enfrentó malo.

Ley y deber. Esta ética de la humildad, del amor a la razón y a Dios, es al mismo tiempo una ética rigurosa de la ley y del deber. «Sólo el verdaderamente humilde, el que se ha anonadado en sus deberes que le mantienen unido con la ley divina..., un hombre así, de esa manera vaciado en su deber, y sólo él, es capaz de la felicidad» ***(Ethik,*** ed, Schrnitz, p. 6p). Aun sin haber mentado anteriormente el nombre de san Agustín, se adivina en seguida que una ética así se mueve en el plano de la *lex aeterna* agustiniana. De allí le viene su carácter objetivista que prescribe «ad felicitatem nihil, ad obligationem omnia referre» (1. c. xtt), así como también su fondo religioso-místico.

Pur amour. A ello hay que añadir, como influjos de Geulincx, la gran corriente de la época del «puro amor», que parte de san Francisco de Sales, y es ante todo mística, con tendencia a verlo todo en Dios y nada en el hombre, pero que, al mismo tiempo, representa una ética objetivista (ideal del *honnete homme).* Acaso haya que registrar además, en ello, filtraciones del pietismo de Franck, que experimentó por entonces un resurgimiento en los Países Bajos, así como también una repercusión de los behmistas ingleses.

Metafísica. Con la metafísica va a poner Geulincx una culminación ideal a sus concepciones éticas; en ella se esforzará por desposeer a las cosas todas y aun casi al hombre mismo de sus caracteres de substancialidad y causalidad.

Causa. El hombre realiza movimientos corpóreos, «pero este movimiento no lo causo yo; pues yo no sé cómo viene a producirse». ¿Cómo puede convertirse la decisión de la voluntad, fenómeno de conciencia, a través del cerebro y los nervios, en un movimiento del músculo, es decir, tornarse algo material? Y ¿cómo puede tornarse el estímulo material del órgano sensorial corpóreo en una percepción sensible consciente? Nadie podrá explicarlo, dice Geulincx. Y si ya en nuestro propio cuerpo no causamos nosotros los movimientos, ¿cuánto menos fuera de nuestro cuerpo? Lo que nos aparece obra nuestra, no es obra nuestra; otro da a «mi» acción, más allá de mi conciencia, vida, fuerza y peso. Y no ocurre de otro modo cuando aquel otro da a mis dedos fuerza para mover las piedras, o cuando hace salir y ponerse a los astros y al mar agitarse en sus

mareas. «Yo no soy más que un simple espectador de este mecanismo («sum nudus spectator huius machinae»); nada puedo añadirle ni quitarle.»

Occasio. Una sola cosa queda en nuestra mano (unida a la ya mencionada libertad moral, frente a la ley de la razón), y es el obrar interior dentro de nuestro espíritu: «en este mundo no puedo hacer otra cosa que actuar sobre mí mismo». Pero el cuerpo no es algo de mí mismo. Sobre él obra sólo Dios con ocasión *(occasione)* de nuestros actos internos voluntarios, no ciertamente interviniendo a cada momento y en cada caso, sino mediante el orden con que el divino Hacedor construyó alma y cuerpo concertados entre sí, como dos relojes que marchan al unísono. Esto es todo lo que nosotros podemos. La misma percepción sensible, que nos trae cosas de fuera, no es tampoco nuestra; «el mundo trae la imagen a mi cuerpo desde fuera y la pone allí, pero la fuerza que la hace llegar de allí a mi interior, hasta mí mismo, hasta mi espíritu, es la deidad» (o. c. 29 ss).

Aspecto histórico genético. El «yo» reducido al espíritu, la escisión exclusivista de substancia corpórea y substancia espiritual, el mecanicismo cósmico, la tendencia al monismo de la substancia infinita y de su causalidad única; todo esto es cartesiano radicalizado. El «yo» reducido a pura «occasio» *frente* a la divinidad y sólo en ese sentido y medida no absorbido totalmente por la substancia infinita, esto es lo típico del ocasionalismo. El ocasionalismo lleva la definición cartesiana de substancia hasta su tensión máxima en las fronteras del monismo, pero se detiene ante él, fiel al sentido personal de Descartes, menos fiel al sentido consecuente de su definición. Geulincx viene a significar así, en la historia de las ideas, un momento retardatario en la evolución de aquel concepto. En Spinoza caerán por tierra todas las barreras. Pero en Kant y en su «yo inteligible», aparece nuevamente la libertad del yo, que en Geulincx, con el obrar sobre sí mismo, constituía la libertad moral, la más noble libertad del hombre; sin ella no haríamos sino lo que Dios quiere, mientras en realidad podemos decir sí o no a la ley de la razón (c. c. 11). Tambien será para Kant todo lo exterior al «yo» pura máquina cósmica, con una suma constante de energía, exactamente como para Geulincx y Descartes, aunque Kant sin el Dios de aquéllos. A pesar de su mecanicismo, Descartes y Geulincx admiten un conocimiento especulativo del Dios trascendente; en ello, como en otras cosas, su punto de vista difiere esencialmente de las evoluciones posteriores. Hasta se ha pensado que una nostalgia religioso-mística, de perderse en Dios en una *unio mystica,* habría sido el verdadero y propio fondo de la metafísica de Geulincx. Aun el símil de los dos relojes lo mira G. Schmitz (o. c. XIV) como expresión de un fondo místico primitivo de la conciencia, el que san Pablo había formulado con su: «No vivo yo, sino Cristo vive en mí», y al que cuadrará el comentario de Franck: «Llana y lisamente nada está en nuestro poder hacer; Dios sólo es el que mueve y obra... la criatura nada hace, es hecha. No canta ni vuela propiamente el pájaro; es cantado y llevado en el aire. Dios es quien en él canta, aletea y vuela.» Cuando recuerda uno que podría ser así también en Descartes por las tempranas y fuertes motivaciones recibidas del cardenal Bérulle, representante típico de una piedad acusadamente teocéntrica, da ello que pensar. Pero acaso la mística y el racionalismo, en su primaria y común aspiración a lo apriórico, a lo necesario, a lo supratemporal y eterno, no se enfrenten entre sí con tan radical oposición como vulgarmente podría creerse. Se da, es cierto, una mística inculta y apasionada. De ella nada sacaremos. Pero se da también una mística al estilo de Pascal, de san Agustín, de los neoplatónicos y de Platón mismo, en la que la *ratio y* la *caritas,* la *phronesis* y el *eros* no son sino dos caras de una misma realidad.

Malebranche

Ejemplo de ello nos lo da también Nicolás *Malebranche (1638-1715),* miembro del célebre *Oratorium Iesu,* fundado por Bérulle en París. Malebranche lleva a término la síntesis de cartesianismo y agustinismo. Tratará, en efecto, de resolver la aporía cartesiana de la substancia con ayuda de san Agustín.

Visión en Dios. Su tesis capital es que «nous voyons toutes choses en Dieu». Con su espíritu el hombre participa del ser de Dios; vive en Él y contempla en Él las ideas de todas las cosas creadas y conoce así el mundo, incluso las cosas corpóreas, a través de los arquetipos existentes en la mente de Dios. La *cogitatio* es nuclear y fundamentalmente espíritu; lo primero conocido es el Infinito, del que lo finito no es sino una limitación y el conocimiento sensible una visión turbia. En la medida, pues, en que el hombre es espíritu, vive en Dios. Lo mismo ocurre con su obrar moral. En la medida en que el hombre aprehende el bien moral, las valores, aprehende algo de la eterna e infinita bondad, y consiguientemente vive en Dios amando cuando ama sólo lo recto, lo mismo que vive en Dios pensando cuando piensa lo verdadero.

Ontologismo. Con ese ver todas las cosas en Dios se le ahorran a Malebranche las espinosidades del problemático influjo mutuo entre alma y cuerpo. No se niega el mundo de los cuerpos. Existe como algo propio, distinto de Dios y fuera de Él. Pero se ha borrado la dificultad de que el espíritu, substancia inextensa, tenga que ponerse en contacto con la substancia extensa para conocerla, ya que nuestro espíritu no conoce, por su parte, nada más que lo espiritual, a saber, las ideas de los cuerpos. Queda también ahorrado el ocasionalismo con su complicado mecanismo (simil de los relojes); subsiste todavía en cuanto que el «yo» sigue siendo un «yo» con personalidad aparte no absorbida por Dios. Este «yo» personal vive enteramente de Dios, pero la causalidad divina tiene que tener en cuenta las «ocasiones» prendidas al «yo» creado. Ésta será la fundamental diferencia respecto de Spinoza, cuya filosofía de la identidad combatirá Malebranche por no salvar la distinción entre ser creado e increado y hacer tabla rasa del «yo» personal. Hay que ver, sin duda, un fondo de herencia cristiana en el hecho de que, en Malebranche, el espíritu del hombre, aun incardinado en el *mundus intelligibilis* de Dios, no quede allí absorbido como por un «nous» supraindividual, en una *unitas intellectus,* o se torne simplemente una modificación del pensamiento infinito. Siempre miró el cristianismo al alma humana con un enfoque de individualidad y personalidad mucho más acusada que en cualquier escuela o autor de la filosofía antigua, incluido Aristóteles (cf. tomo I, 233). Si tomáramos, no obstante, las expresiones de Malebranche en todo su rigor literal, tendríamos lo que se ha llamado ontologismo; Dios es el *primum ontologicum,* es, como tal, conocido inmediatamente, y por medio de Él, lo demás. Solución que encierra al menos el peligro de echar abajo las barreras entre el ser creado y el increado. Personalmente ha estado Malebranche tan lejos de querer este panteísmo como lo estuvieron, por ejemplo, Cusa o Campanella; nunca fue la intención de ellos substituir a Dios por el mundo, sino justamente encontrarle y venerarle en el mundo. Aun objetivamente, aparte la intención personal indicada, queda orillado aquel peligro desde el momento en que se hace hincapié en la idea, de participación, tesis básica de la filosofía cristiana, con la que se niega la identidad y se afirma la semejanza o, para hablar el lenguaje de Aristóteles, la analogía.

El coeficiente histórico. Para una valoración histórico-genética es de especial importancia subrayar el hecho de que el pensamiento de Malebranche y el ontologismo, más que por las cosas mismas, ha sido impulsado por el interno significado lógico de los conceptos establecidos por Descartes, concretamente de su definición de la substancia. Llamaremos a esto el coeficiente histórico en la filosofía y lo seguiremos allí donde se encuentre y se quiera hacer valer, pues la filosofía no puede convertirse en un juego de ajedrez de conceptos.

SPINOZA

Filosofía de la identidad

«La filosofía de Spinoza es la más impresionante síntesis de las ideas del siglo XVII, erigida en una concepción del mundo y de la vida.» (O. Baensch). No es, como podría sugerir el *ordo geometricus* estampado en el título de su obra principal, un mero sistema de conceptos teóricos, sino una concepción, primordialmente religiosa y ética, de todo lo humano contenido en logos, ethos, eros y mitos, sobre la base fundamental de la unidad que expresa la fórmula: *Deus sive substancia sive natura.* Spinoza parte de la intuición metafísica encerrada en dicha fórmula y desemboca en la conclusión ética del *amor Dei intellectualis.* Con toda claridad nos ha dejado el filósofo, por lo demás tan reservado, constancia de estas intenciones suyas ya en el umbral de su *Tractatus de intellectus emendatione:* «Una vez que me enseñó la experiencia que todo lo que constituye la materia del vivir cotidiano es vano y nada... me resolví, finalmente, a investigar si acaso existe algo que sea un bien verdadero y comunicable.» Spinoza sigue a continuación examinando y comprobando que la riqueza, el honor, el placer no son medios aptos para la conservación de nuestro ser, más bien lo corrompen; que, por el contrario, el hombre está inserto en un orden eterno, el de la naturaleza y sus leyes, que tiene una determinada naturaleza, la humana, y que, por consiguiente, es verdadero bien todo aquello que conduce a esta naturaleza humana; «el sumo bien, empero, es llegar a que el hombre, con otros individuos, participe de tal naturaleza. Qué sea esta naturaleza, lo mostraremos en su lugar, a saber, que es conocimiento de la unidad de la mente con toda la naturaleza». No en vano la principal obra metafísica de Spinoza se titula Ética. Pero esta metafísica se mueve, como lo delatan las últimas palabras citadas, en una dirección que denominaríamos bien filosofía de la identidad. Esto es lo nuevo y lo que apunta al futuro en nuestro filósofa Una visión más íntima y penetrante de su pensamiento no podrá, sin embargo, excusarse de ahondar las raíces que le clavan al pasado.

Vida y obras

Benedictus de Spinoza (1632-77), es oriundo de una familia de mercaderes judíos emigrados de Portugal a los Países Bajos. Por sus «horrendos errores» entró pronto en conflicto con la sinagoga, que al fin le expulsa de su seno; también tiene luego dificultades con autoridades municipales de Amsterdam. En sus reflexiones filosóficas encuentra la base para una nueva concepción del mundo. Vive retirado, en silencio, en unión de muy pocos, aunque muy selectos, amigos. Rechaza una oferta de profesorado en Heidelberg, porque no le atraen los puestos de honor, ni está tampoco seguro de disfrutar allí de la prometida libertad de enseñar. Atiende a su sustento, en parte con su trabajo de pulimentador de lentes. Su principal obra es la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Dividida en cinco partes, trata de Dios, de la esencia y origen del alma, de la esencia y origen de los afectos, de la esclavitud humana o del poder de las pasiones y del poder del entendimiento o de la libertad humana. Para introducirse en Spinoza es especialmente indicado el breve escrito compuesto hacia 1658 y 1660, redescubierto en 1852, obra primeriza que lleva por título: *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate (Tractatus* breve); ofrece, efectivamente, un primer esbozo de la Ethica, que ayuda a seguir la evolución del pensamiento de Spinoza, y particularmente pone de relieve los puntos de enlace con la escolástica y con el renacimiento. La

epistemología de Spinoza nos la da el *Tractatus de intellectus emendatione* (1677); su teoría política, el *Tractatus politicus* (1677), su filosofía de la religión y conceptos muy fundamentales sobre el Derecho y el Estado el *Tractatus theologico-politicus* (1670). En 1663 publicó Spinoza, como primera obra suya, una exposición de la filosofía cartesiana con el título *Renati des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*.

El ser y el pensar

Spinoza no ha construido su metafísica de la substancia, como se ha dicho muchas veces y podría sugerir una superficial consideración del método que ha seguido en la Ethica, asentando -per definitionem- su intuición monística y decretando todo el resto en forma de puras conclusiones lógicas, deducidas de su punto de partida apriorístico, aunque contradiciendo, naturalmente, la tan invocada experiencia. En realidad, su camino sigue una dirección inversa. Spinoza vio la experiencia en concreto tan bien como cualquier empirista. Pero fue más allá, penetró hasta las condiciones de la experiencia y de todo lo particular, y su empresa metafísica fue aclarar estos fundamentos ontológicos. Lo comprenderemos mejor tomando en consideración su teoría y explicación del conocer humano.

Modos de conocer. Grados de conocimiento. Spinoza distingue cuatro modos de conocer (*modi percipiendi*). Hay un saber que nos viene de oírlo a otros, por ejemplo, el día de nuestro nacimiento. Otro saber es el que tenemos por una experiencia indeterminada (*experientia vaga*), por ejemplo, que hemos de morir, o que el hombre es un ser dotado de razón, o cualquiera otra cosa de la que estamos ciertos en el habitual ejercicio de nuestra vida. Otro es aquel en el que deducimos el ser de una cosa a partir de otra, pero no de un modo adecuado, como por ejemplo, cuando concluimos del efecto a la causa, del cuerpo al alma unida con él, sin que tengamos, simultáneamente, una idea clara del género de unión que los junta (Geulincx). Finalmente, hay un saber en el que concebimos una cosa a partir de su misma esencia o de su causa próxima, por ejemplo, 2 + 3 = 5, o: dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí. Sólo esta cuarta manera de conocimiento es la perfecta y cierta (*Tract. de intell. emend*. ed. Bruder §§ 19ss; ed. Gebhardt, ii l0ss). Ésta es la que hay que procurar, pues ésta es la que nos proporciona las «ideas verdaderas», y con ellas un adecuado conocimiento de esencia.

Imaginatio e intellectio. El primer paso, pues, es tener idea clara sobre esta distinción de ideas verdaderas y falsas. La nota discriminativa es la siguiente: «Las ideas falsas tienen su origen en la imaginación, es decir, en ciertas sensaciones ocasionales y aisladas que no proceden de la facultad misma de la mente, sino de causas extrañas, a saber, según las diferentes impresiones y estímulos que recibe el cuerpo en vigilia o en sueño» Cl. c. ed. Bruder § 84; ed. Gebhardt, 11 32). Esto no es desde luego, conocimiento de esencia. Tal lo da únicamente la *intellectio*. Ésta es actividad pura del entendimiento. Lo característico, en oposición a la imaginación, es que no es una potencia pasiva, sino activa. Las ideas no son producidas por los objetos de la percepción sensible. El entendimiento procede más bien de modo espontáneo en su obrar, es un *automa spirituale, (1.* c. ed. Bruder § 85; ed. Gebhardt, n 32). Pero este entendimiento no es el pensar discursivo de la *ratiocinatio*, sino intuición, intuición de esencia. La *intellectio* no mira al mundo desde puntos de vista temporales y contingentes, sino *sub specie aeterni*, intemporal y esencialmente, y por ello en su invariable necesidad. Así mirará al ser la filosofía de Spinoza. «Perseguir exhaustivamente toda la serie de cosas particulares variables no sería posible a la

debilidad humana, ya por su multitud sobre todo número, ya por las infinitas circunstancias de una misma cosa... Pero tampoco es necesario seguir toda esa serie, pues el ser de las cosas particulares y mudables no hay que deducirlo del orden de sucesión en que se mueven, que no nos da más que signos externos, relaciones o a lo más circunstancias próximas, todo lo cual está muy lejos de ser la interna esencia de las cosas. Más bien hay que deducirlo de las cosas fijas y eternas y juntamente de las leyes que en aquellas cosas, como en sus verdaderos códices de leyes, están inscritas y según las cuales todo lo particular acaece y se ordena. Más aún, estas cosas particulares dependen tan íntima y esencialmente de aquellas fijas, que sin ellas no pueden ni ser ni concebirse» (ed. Bruder § 100 s.; ed. Gebhardt, 11 36 s).

Metafísica del conocimiento. Fundamentos del ser y de la verdad. Las últimas palabras nos lo dicen todo. Spinoza nos quiere dar una metafísica del conocimiento que al mismo tiempo descubra las verdades eternas como los elementos aprióricos de nuestro conocer, y las esencias eternas como el fundamento y ley de todo ser. Ambas cosas coinciden, pues «certeza y ser objetivo son la misma cosa» (ed. Bruder § 35,; ed. Gebhardt, 11 15). Y continúa: «Por ello estas cosas fijas y eternas, aun siendo particulares, sin embargo, por razón de su omnipresencia y de su extenso poder, serán para nosotros como universalidades o como géneros de las definiciones de las cosas particulares mudables y las causas próximas de todas las cosas.» La doctrina de la *intellectio* viene a ser, pues, una ontología fundamental y un apriorismo gnoseológico. Sólo así cree Spinoza posible la cosa particular y la experiencia.

Camino de Spinoza. El camino que condujo aquí a Spinoza fue una intuición en que vio de pronto, como en una revelación, lo total, esencial, necesario e intemporal en lo parcial, accidental, contingente y temporal. «Esta intuición fue realmente el punto de partida de Spinoza» (Dunin-Borkowski). No es su vicio de origen un vulgar prejuicio, de aficionado. Spinoza tuvo ante los ojos la misma realidad que vio ya Platón cuando afirmaba que todo conocer y ser vive de una participación de la idea; la que bulle igualmente en el pensamiento de Aristóteles cuando sustenta lo accidental sobre la *ousia* y declara al *nous* «inmixto e impasible», y pone sus conocimientos fuera del alcance causal y determinante de las sensaciones (cf. tomo I, 121); la que movió también a la escolástica a afirmarse en una metafísica de la substancia, que deriva todo obrar de un previo ser *(agere sequitur esse), y* análogamente en el orden del conocer posee verdades que trascienden toda experiencia, pues se trata de las formas eternas o ideas ejemplares existentes en la mente de Dios (cf. tomo I, 299,9). Desde el hallazgo del breve *Tractatus de Deo et Nomine ejusque felicitate,* se ha hecho fácilmente reconocible el lazo que une a Spinoza, a través del platonismo renacentista de León Hebreo, con e1 platonismo de la doctrina aristotélico-averroísta del *intellectus agens y* con el platonismo de la escolástica (cf. el estudio arriba citado de C. Gebhardt Y su Introducción a la traducción suya del breve *Tractatus).*

Su justificación. Naturalmente se pregunta uno dónde encontró Spinoza, las bases para fundamentar su intuición. El filósofo responderá invariablemente: la verdad se manifiesta por sí misma, como la luz se muestra a sí misma y hace patente la obscuridad. No hay, pues, que buscar criterios de verdad; el verdadero método consiste en «buscar la verdad misma o el ser objetivo de las cosas o sus ideas (pues todo ello designa la misma cosa) por su debido orden» *(Tract. de intell. emend.* ed. Bruder § 36; ed. Gebhardt, 11 15). Se entenderá esto bien si se trae a la mente la moderna intuición de la esencia (fenomenología) o más especialmente la intuición del valor, en la que también a la mirada intuitiva, con sólo que no esté ciega, como se dice, *eo ipso* se le revela inmediatamente el contenido y la realidad del valor. Para Spinoza, con la idea verdadera esencial de una cosa está ya dada la realidad de ésta. Una ulterior

justificación puede verse en la definición que da de las verdades eternas: «Entiendo por verdad eterna aquella que, si es afirmativa, no puede jamás ser negada.» Así, una primera verdad eterna es que Dios existe, y no lo es que Adán piensa. Es igualmente una verdad eterna que no se da una quimera, pero no lo es que Adán no piensa (ed. Bruder § 54; ed. Gebhardt 11 20). Se puede objetar a Spinoza que conocemos muy pocas verdades de esta clase. También él lo ha visto (ed. Bruder § 22; ed. Gebhardt, 11 11).

Su método. No obstante, se mantiene firme en su ideal gnoseológico de la intuición de la idea y ahora se nos hace inteligible, sin más, el método empleado en la *Ethica;* el *ordo geometricus*, es decir, una explicación del ser de arriba abajo. El andamiaje escalonado de definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones no es más que una consecuencia de su metafísica del conocimiento, que comienza por asentar lo que es «primero en orden de naturaleza», como fundamento explicativo de lo que es «posterior», según dice ya el axioma del apéndice al *Tractatus* breve. Pero lo primero, *natura prius*, son las ideas y sus definiciones, y éstas, a su vez, están contenidas en la idea de las ideas; en forma que «nuestro espíritu, para ser una imagen perfecta de la naturaleza, ha de deducir todas sus ideas de la idea que representa el origen y fuente de toda la naturaleza, fuente, por tanto de todas las demás ideas» *(Tract. de intell. emend.* ed. Bruder § 42. ed. Gebhardt, 11 17). Necesitamos, pues, la idea del ser perfectísimo. Con él lo tenemos todo (ed. Bruder § 49; ed. Gebhardt, 11 19). Y así el corolario del apéndice al *Tractatus* breve reza de este modo: «La naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa. Consta de infinitos atributos, de los que cada uno es infinito y perfecto en su género y a cuya esencia pertenece la existencia, de modo que fuera de ella no se da esencia o ser alguno, y coincide exactamente con la esencia del único excelso y venerado Dios.» También fue lo *natura prius* el punto de apoyo ontológico para la explicación del ser en la filosofía platónico-aristotélica (cf. tomo 1, 160, 199); en este sentido se alinea Spinoza con la tradición. Pero en los últimos conceptos reseñados apunta lo que aporta de nuevo al pensamiento moderno su concepción monista, especie de filosofía de la identidad (Schelling): todo es uno y lo mismo. Ello se hace visible en su teoría de la substancia, la cual es Dios y lo es todo.

Substancia

Substancia-atributo-modo. «Por substancia entiendo aquello que es en sí y se entiende por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del que se tenga que formar», se dice al principio de la Ethica (3. ª Definición). De esta condición es solamente Dios. Por tanto, no hay sino una única substancia, la divina. Naturalmente, ella es, pues, también lo infinito, lo necesario, lo incondicionado, la condición de todo. Si se añade a ello el axioma 1º: «Todo lo que es, o es en sí o en otro», se deduce en seguida que frente a lo único que es en sí, a saber, la substancia, no se da ninguna otra substancia, es decir: todo el ser fuera de aquélla queda reducido a la condición de mero modo o accidente. «Entiendo por modo las afecciones de la substancia, o aquello que es en otro, por lo cual también se concibe» (5ª definición). Entre el modo y la substancia está aún el atributo, que es «aquello que el entendimiento percibe de la substancia como constituyendo su esencia». Tenemos así ya toda la riqueza y variedad del ser reducida a la substancia. Todo está en ella y ella está en todo, lo es todo. Spinoza da la división usual del ser en cuerpo y espíritu. En el mundo de los cuerpos todo acontecer particular y finito está determinado por otra causa finita, ésta a su vez por otra, y así sucesivamente. En el fondo de todo corre un proceso encadenado de causas sin fin. Toda la serie está inserta en la realidad de un cosmos de movimiento y reposo relativamente infinito. Y este mundo de modos infinitos descansa a su vez en el

atributo infinito de la extensión, dentro de la única absolutamente infinita substancia de Dios. Paralelamente a estos modos de la *extensio* tiene lugar otra serie de actos finitos de la *cogitatio*, fundados todos ellos e insertos en un entendimiento relativamente infinito, y éste a su vez en el atributo infinito del pensamiento dentro de la misma omnicomprensiva substancia de Dios. Extensión y pensamiento son dos atributos por nosotros conocidos entre los infinitos otros que desconocemos de la substancia divina.

Dios-substancia-naturaleza. Si la substancia no es otra cosa que Dios, todo ser se reduce naturalmente a Dios. Todo está en Él y Él está en todo. «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que (*quibus*) los atributos de Dios se expresan de cierto modo determinado (*Ethica* I, prop. 25). La totalidad de estos modos, tomados como cosas que están en Dios, son la *natura naturata*, mientras Dios es la *natura naturans*. De ahí la expresión favorita de Spinoza: *Deus síve substancia sive natura*. Es lo que entusiasmó toda su vida a Goethe. Cuando Fr. Jacobi, en su escrito sobre las doctrinas de Spinoza, llamó a éste ateo, Goethe salió en su defensa llamándola *theissimus*. Ya desde su período de Estrasburgo había sido iniciado Goethe en el panteísmo, precisamente a través de G. Bruno, que miró a Dios como «el artífice interno» del mundo. Asimismo piensa Goethe: « ¿Qué sería un Dios, que sólo desde fuera lo empujase, haciendo girar el todo en derredor con su dedo? Le cuadra más mover el mundo desde dentro, cobijar la naturaleza en su seno y cobijarse a sí mismo en la naturaleza; de forma que lo que en Él vive, lo que en Él alienta, lo que en Él es, jamás eche de menos su fuerza, su espíritu» (*obras completas*, ed. Propyláen, t. 27, p, 21). Que vivimos en Dios, que en Él nos movemos y somos, lo dijo ya san

Pablo; que el mundo emana de Dios, lo enseño el Pseudo-Areopagita; Que es una *explicatio* de Dios, lo escribió Nicolás de Cusa; y que todas las cosas están en Dios es doctrina general de los escolásticos y patrimonio común de la sabiduría cristiana. ¿Qué es, entonces, lo que rechaza esta filosofía cristiana en Spinoza?

Filosofía de la identidad. Es que Spinoza concibe aquel estar en Dios como una verdadera identidad, y esto nunca lo pensó el recto sentido cristiano. Para Spinoza todas las cosas están en Dios y fluyen de Él con la misma necesidad y en la misma manera «como de la naturaleza del triángulo se sigue, de eternidad en eternidad, que sus ángulos sean iguales a dos rectos» (*Ethica* I, prop. 17, chol.). Con ello se viene abajo la tradicional dualidad de Dios y mundo, y estamos ante el panteísmo moderno, que para una concepción teísta es ateísmo. El monismo espinoziano se hace patente, de modo especial, cuando la misma individualidad humana queda absorbida y eliminada y se nos dice «que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y, por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios..., en cuanto que constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea» (*Ethica* II, prop. 11). Muy claramente glosará Goethe esta misma idea en el *Prometheus-Fragment* (1773): «Y habló una deidad cuando pensé que hablaba yo, y cuando pensé que hablaba una deidad, yo mismo era quien hablaba» (ed. Propyláen, t. 2, p. 67s.). Spinoza sabe muy bien el escándalo que van a levantar sus palabras: «Aquí tropezarán sin duda los lectores y se les ocurrirán cosas que no les dejarán seguir adelante.» Naturalmente, estas cosas serán la individualidad de la persona, la libertad y la inmortalidad personal, que van a sucumbir en la doctrina de Spinoza. Ya en el *Tractatus brevis* nos dice determinadamente: «Lo que el hombre tiene de pensamiento y lo que llamamos alma es necesariamente una modificación del atributo que denominamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca cosa distinta de esta modificación, y esto hasta tal punto que, cesando dicha modificación, también cesa el alma» (apéndice *De mente hominis*). A esta identificación de Dios y mundo, de «yo» y todo, se añade la tercera identificación de alma y cuerpo, cuerpo y espíritu. El alma es,

como pensamiento, una modificación de Dios; nuestro cuerpo y todo cuerpo es, a su vez, un modo de Dios; así lo expresa taxativamente la definición 1ª de la 2ª parte de la *Ethica*. Alma y cuerpo, iguales a un tercero, son iguales entre sí. En consecuencia, se dice así en el escolio a la proposición 7 de la 2ª parte de la *Ethica*: «Hemos de recordar... que la substancia pensante y la substancia extensa es una y la misma substancia, que se concibe ya bajo este, ya bajo aquel atributo.» Las manifestaciones del pensamiento corren, pues, paralelamente a las manifestaciones de la extensión: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.» Con ello encuentra su solución más radical el problema candente agitado desde Déscartes, el de la relación entre alma y cuerpo. En lugar de la teoría interaccionista y de la ocasionalista, entra ahora en escena un paralelismo psico-físico que en realidad es monismo. Esto iba también derechamente contra el pensamiento cristiano. Pero más chocante aún tuvo que resultar la disolución de la personalidad humana independiente y libre y la consiguiente negación de la inmortalidad del alma.

Siguiendo el rastro del panteísmo

Sin embargo, lo más chocante de todo fue la identificación de Dios y el mundo, cosa enteramente pagana. La incardinación del alma en Dios, como una parte del entendimiento infinito, es sintomática; es de nuevo el «novus» divino universal que puede encontrarse en el *intellectus agens* de Aristóteles, cómo lo encontró de hecho Averroes, que el neoplatonismo sugirió también y que especialmente el renacimiento trajo a nueva vida. León Hebreo había mezclado extrañamente en sus *Dialoghi d'amore* el *intellectus* aristotélico con la teoría platónica de las ideas y con su variante neoplatónica de las ideas en el entendimiento divino. Spinoza se hace eco de todo ello, lo incorpora ya a su *Tractatus brevis* y da al entendimiento agente, al igual que León Hebreo, el nombre de hijo de Dios. En la *Ethica* se llega finalmente a la neta identificación del alma particular con el todo; y así aparece nuestro espiritu como una actividad del espíritu de Dios. Realmente apenas se puede expresar mejor el panteismo que con una teoría como la del *intellectus agens* a la manera averroísta; pues este entendimiento agente, que produce de si espontáneamente todas las ideas, que son justamente la más auténtica realidad, y del que el mismo hombre no es sino un modo, lo es efectivamente todo: Dios, mundo y hombre. El *pathos* cosmovisional de este panteísmo se lo ha dado a Spinoza, sin duda, el renacimiento, concretamente G. Bruno. Éste ha influido en Spinoza tanto como León Hebreo, aunque ahora todo queda vaciado en fría fórmula filosófica tan lejos de la desbordada fantasía de Bruno, en la definición de substancia, que encierra *in nuce* toda su filosofía a la identidad. Y con ello tocamos el último eslabón de influjos históricos que preparan esta filosofía de la identidad, a saber, Descartes. La concepción espinoziana de la substancia no es, en efecto, sino un despliegue lógico del germinal panteísmo encerrado en la definición cartesiana, pero cuyo desarrollo fue impedido en Descartes por su pensamiento e intención radicalmente cristianos. Spinoza no conoció tal impedimento, y por ello está más ligado que Descartes al renacimiento. Pero no necesitaba en verdad muchos impulsos por esta parte. La orientación de los problemas creada por los conceptos de Descartes empujaba por sí misma con lógica interna en la dirección de una visión panteísta de la Substancia y de una filosofía de la identidad al estilo de Spinoza. Ya Descartes mismo había puesto en entredicho la distinción real entre substancia y accidentes *(Respuestas a las Cuartas Objeciones;* a los puntos que podrían escandalizar a los teólogos). En Geulincx los accidentes no son ya más que modos; lisamente se nos dice: «si auferas modum, remanet ipse Deus». En Spinoza se produce el estallido final. Y tras él se acentuará más

aún, en vez de aminorarse, el proceso; primero en el idealismo alemán, en su problemática en torno a sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, mundo y Dios, y después en las diversas formas de paralelismo psico-físico hasta nuestros días. No podríamos explicarnos todo esto sin Spinoza y sin Descartes. A la vista de ello, y ante los rasgos tan peculiares, por no decir caprichosos, en Fichte, Schelling, Hegel, pero también en el romanticismo, particularmente en Schleiermacher (el determinante externo y casual lo constituyeron las cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza, que presenta tal trayectoria de conceptos y problemas, impuesto por las genialidades de determinados autores, se nos hace de nuevo patente la realidad y poder del que hemos llamado coeficiente histórico.

El problema. Un imparcial planteamiento, objetivo y sistemático, del problema, nos llevaría a preguntarnos por el recto uso de los conceptos de identidad individual, unidad y multiplicidad siempre bajo el doble punto de vista: 1) ¿Habrá que entender bajo el concepto de substancia sólo la existencía subsistente en sí, como pensaron Aristóteles y el mismo Descartes, de modo que la noción de substancia se salve aun con una independencia relativa, dependiente siempre en su razón de existir de la causa primera, o significará substancia una independencia absoluta, como quiere Spinoza? 2) ¿Cómo se distinguen los accidentes de la substancia? ¿Media entre aquéllos y ésta una distinción real o sólo de razón, y es ésta acaso puesta arbitrariamente sólo por capricho del lenguaje humano, sin ningún *fundamento in re? Esta pregunta se hace más acuciante,* naturalmente, en la hipótesis de una única substancia, como en Spinoza. ¿Cómo son entonces los *modi* distintos y a la vez no distintos? No se puede, en verdad, afirmar que toda esta problemática tomada en su conjunto haya sido plenamente dominada por la especulación filosófica anterior a Spinoza. Dualismo por una parte y cierta unidad pór otra fueron, es cierto, rasgos constantemente subrayados por la tradición. Una distinción entre ser creado e increado la tenemos ya como dualismo filosófico y más aún como postura cosmovisional en el επέκεινα de Platón, en el ακίνητον de Aristóteles, en el ἑν de Plotinó, en el Dios de la Biblia. Por otro lado, se reconoce cierta unidad en la totalidad del ser, desde la idea de participación de Platón, pasando por la analogía del ser aristotélica, hasta la doctrina de la univocidad de Escoto. Ciertos puntos decisivos de toda esta vasta problemática, concretamente sobre el mismo, lo uno y lo múltiple, hallaron soluciones de indudable precisión lógica y metafísica, ya a partir del viejo Platón, pasando por la *Isagoge* de Porfirio, algunos opúsculos de santo Tomás y hasta Suárez. Pero ello se hizo, por lo común, de modo esporádico y ocasional, por ejemplo, al tocar temas particulares, como la naturaleza del género, de la diferencia especifica, del accidente, de la individualización, de la unidad tanto universal como concreta o individual, de la esencia y la existencia, sin alcanzar, por tanto, una madurez de exposición clara y comprensiva. En todo caso, es un hecho que en la tradición se subrayó siempre el valor de lo particular y concreto sujeto a las condiciones sensibles de espacio y tiempo, aun admitiendo la superior significación de lo universal que, comprendido bajo tales o cuales formas o ideas, se miró siempre como lo más substancial en el ser. Incluso en el platonismo la anamnesis no tiene lugar sin una previa moción proveniente del mundo aeidético del espacio y el tiempo. Spinoza, en cambio, en el preciso pasaje en que parece querer enlazar su teoría gnoseológica con la vía platónica de descenso del universal al particular y de la causa al efecto, nos certifica que los antiguos ignoraron el hecho de que el alma es una manera de «automa» espiritual (ver infra, p. 63s). Con ello se nos revela su posición extrema; para él el movimiento de las ideas del espíritu, de la substancia, del uno, es una espontaneidad automática. Nada necesita fuera de sí. Ni nada fuera de ella puede cosa alguna. Aun registrando cierto enlace con la tradición, tenemos aquí algo enteramente nuevo: la absoluta unificación

del ser en su totalidad. Luego se interpretará este uno en sentido idealista o materialista; en todo caso estará latente la idea espinoziana de la identidad, que domina el moderno monismo. Lo que sobre ello habría que decir y precisar lo ha expresado repetidamente Leibniz, por ejemplo, en *Theodicea* I: § 32, III § 393.

La necesidad

Buenos conocedores de Spinoza ven el alma de su filosofía en la teoría de la necesidad absoluta. La necesidad es, en efecto, una idea que domina todo el sistema. No será fácil decidir si esta necesidad es en su pensamiento lo primero. Parece más bien que no, pues es ella un resultado de la lógica de las relaciones entre las ideas y puede afirmarse que no es otra cosa que esa misma lógica.

Su carácter. Lo, mismo que, en geometría, todo procede necesariamente a partir de ciertas relaciones y nexos ideales, así igualmente en el sistema metafísico del ser de Spinoza. El ser se estructura *ordine geométrico*; sus causas son *rationes*. Se evidencia esto en las proposiciones sobre la causalidad, que suponen una emanación geométrica del mundo a partir de Dios (*Ethica* I, prop. I59).

Nexo causal. Toda cosa particular y finita que posee una existencia determinada no puede existir ni ser determinada para la acción si otra causa no la pone en la existencia y la impele a obrar; la cual causa a su vez es finita y posee una duración deteminada; pero esta causa debe ser también determinada por otra y así *in infinitum*. Y toda esta serie infinita de nexos causales es a su vez necesariamente determinada por la «naturaleza de Dios»; así la recalca constantemente Spinoza. De la esencia de la naturaleza divina se sigue el proceso mundano con lógica y real necesidad, en forma que sería imposible ser de otra manera de como ha sido. Las cosas salen de Dios, se nos dice, como la suma de los ángulos de la naturaleza del triángulo. No hay, pues, finalidad en la naturaleza de Spinoza. «Todas las causas finales no son más que invenciones de la fantasía de los hombres.» Por no haber comprendido el mecanismo del mundo, que se ha de entender matemáticamente, como una serie trabada exclusivamente por nexos causales (eficientes), cayeron en la suposición fantástica de un artífice supramundano providente (*Ethica* I, apéndice). Tal providencia libre no la admite Spinoza. Ni la voluntad del hombre es libre, sino que está determinada necesariamente dentro de la serie causal infinita, ni lo es tampoco la voluntad de Dios. «La voluntad es tan sólo cierto modo de pensar, como el entendimiento, y por ello cada una de las voliciones no puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente *in infinitum*..., y por ello no puede decirse causa libre, sino sólo necesaria o forzada (*coacta*)... Se sigue en segundo lugar que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios lo mismo que el movimiento y el reposo, y absolutamente como todas las cosas naturales... Por consiguiente, no pertenece más a la naturaleza de Dios la voluntad que todas las demás cosas naturales, sino que con ella se relaciona del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás que ya hemos demostrado seguirse por necesidad de la divina naturaleza» (*Ethica* I, prop. 32). El «Dios» de Spinoza no es un Dios personal, sino la substancia-todo con su dialéctica ideal. Todo cuanto alcanza el poder de Dios se da en Él con necesidad.

Determinismo. También esta teoría de la necesidad cósmica dejó un profundo surco de influjo en la época siguiente. Su huella más acusada es la negación de la finalidad en la causalidad natural y la idea del puro mecanismo. Todo el determinismo del siglo XIX descansa sobre esa base. Exactamente como lo hacía Spinoza en el último pasaje citado, también el determinismo ha medido literalmente por el rasero de la necesidad todo lo

existente, todo el ser, lo divino, lo humano, lo viviente y lo físico. Y, a decir verdad, no debiera haber llegado a tal extremo, pues en el entretanto, y bajo el influjo del empirismo y del positivismo, volvió a la escena una concepción fenomenalistica del ser, otra vez el mundo de la imaginación, al que, según Spinoza, se le oculta la trabazón necesaria causal de los fenómenos, necesidad que expresamente se empeñó Hume en declarar « indemostrable». Spinoza postulaba una necesidad que equivaliera a una dialéctica de puras ideas, por así decir, un platonismo extremo. Pero esto ya no se tenía en cuenta. Otro puente histórico iba a perpetuar por otras vías el determinismo espinoziano. Efectivamente, Spinoza encontró un insospechado apoyo en la posterior teoría de las categorías de Kant. Como todas las demás, la categoría de causa significaba de nuevo una regularidad de estricta necesidad, a pesar de las pretensiones de Hume de reducir a mera apariencia la fijeza de las leyes físicas. Así quedó sancionada de nuevo, y por otra vía, la nunca probada fórmula del determinismo causal absoluto. El desarrollo histórico de la filosofía vive también muchas veces sólo de palabras. Fue preciso que entraran en juego nuevos factores, una nueva comprensión para lo histórico, luego la lucha de Kierkegaard en defensa de la individualidad y la libertad, la nueva ontología de nuestro siglo, con su pluralidad de estratos del ser, la teoría de la relatividad, la filosofía de la libertad y la filosofía de la existencia, para desmontar, poco a poco, aquellos influjos de Spinoza

Los afectos y el bien

Spinoza dedica las partes III, IV y V de su Ethica al tema del origen y naturaleza de los afectos, sus fuerzas y su gobierno y dominio por el entendimiento. Los afectos son fenómenos del orden natural que deben, por tanto, ser explicados exactamente igual que cualquier otro ser, es decir, calando en su última raíz y fundamento. También en este terreno transcurre todo con necesidad matemática, y Spinoza llevará a cabo su estudio de los afectos como si manejara líneas, planos y cuerpos geométricos. En conjunto, la doctrina sobre los afectos y su superación por la virtud es un paralelo de su teoría del conocimiento. A la imaginación corresponden los afectos; al entendimiento activo, las virtudes. Como ser infinito, el hombre está inserto en el orden natural y su entendimiento recibe de parte de las cosas concretas circundantes, especialmente de su cuerpo, cuando mira sólo a lo particular, ideas inadecuadas. En esto consiste la peculiaridad de la imaginación que considera el acontecer sólo en su singularidad espacio-temporal. Con ello se pierde la interior conexión del conjunto; las cosas van cayendo simplemente sobre nosotros, en actitud de pasividad por parte nuestra. Y eso es lo que caracteriza los afectos, las *passiones animae.* También aquí tiene a la vista Spinoza el esquema elaborado antecedentemente por Descartes. Pero no son seis sus afectos fundamentales, sino que quedan reducidos a tres: el deseo *(cupiditas),* la alegría y la tristeza. Entre ellos, el deseo es lo primario; los otros dos son secundarios. Todo lo demás que entra en los afectos es siempre combinación de aquellos tres fundamentales. El amor, por ejemplo, es alegría unida a la idea de su causa externa. El odio es la tristeza acompañada de la idea de su causa. Supuesto que lo primordial en los afectos fundamentales es la cupiditas, todos los afectos son en el fondo deseo. Ésta fue ya la concepción de Hobbes y será también la de Kant. También pensaron así los estoicos, de los que Spinoza acusa, en general, un fuerte influjo en su *Ethica.* También ella está cortada por el patrón de la máxima estoica: «extingue la opinión».

Virtud. Efectivamente, admite Spinoza, junto a los afectos pasivos, otros afectos activos y, a base de ellos, elabora su teoría de la virtud. Los afectos activos presentan una tonalidad genérica de alegría y resolución. Se dividen en dos grandes grupos:

animosidad *(animositas) y* generosidad *(generositas).* En ellos va a ocupar de nuevo su puesto de primacía en el hombre la *intellectio.* A través de esos afectos activos contemplamos el mundo *sub specie aeterni,* en su cohesión y necesidad. Si queremos alcanzar la virtud, hemos de esforzarnos por cambiar las ideas confusas e inadecuadas de la imaginación por ideas claras y adecuadas de la razón, que nos revelan la substancia del todo en su interna regularidad y necesidad. Los afectos no son sino ideas confusas. Si hacemos de ellos ideas claras, acabamos con la pasividad, y con la eliminación de la causa cesará también el efecto. No implica esto una acción nuestra voluntaria ejercida sobre lo sensible, lo corpóreo, advierte Spinoza, en pugna aquí contra Descartes y los estoicos, sino que se realiza por el hecho de que el orden y conexión de las ideas es también el orden y conexión de las cosas *(Ethica* V, prólogo y prop. Iss). Por tanto, lo que importa únicamente es conseguir una recta unión de las ideas. Por ello, el sabio es el virtuoso, el hombre bueno; no quiere más que lo verdadero y lo justo.

Conocer lo justo es ya apetecerlo y amarlo. Es el célebre *amor Dei intellectualis.* En él coinciden pensar y querer; y también necesidad y libertad. El sabio cumple la definición de la libertad: «Aquella cosa se dice libre que existe por la sola necesidad de su naturaleza» *(Ethica* I, defin. 7). Coincide igualmente la vida del sabio con la esencia de la substanciatodo; pues el *amor Dei intelleciualis* es también el amor en que Dios, la Substancia, la naturaleza, se ama y se afirma a sí misma. Y así alcanza Spinoza la meta que se había prefijado en el umbral de su *Tractatus de intellectus emendatione,* a saber, mostrar lo que hace al hombre de veras feliz y lo que constituye el sumo bien: la unidad del espíritu humano con la naturaleza total *(Ethica* IV, prop. 73 y apéndice; V, prop. 23ss).

La contradicción. Pero cabe ahora, al fin, preguntarnos si la ética de Spinoza tiene realmente algún sentido. Deber presupone poder. ¿Y se da verdaderamente libertad en Spinoza? Pues aquella libertad que es igual a necesidad no es ciertamente la libertad humana. Los hombres no somos triángulos. Después de haber hecho Spinoza, en su ontología, de la dimensión causal la única y exclusiva dimensión del ser y después de haber expulsado el fin, viene a introducirlo de nuevo en la ética con el imperativo del deber, presuponiendo con ello la libertad, para la que no había lugar alguno en su sistema. El sistema en su conjunto es una contradicción. Spinoza no debiera en rigor darnos una ética, sino una física de las pasiones humanas. Pero aun esto choca con la contradicción. ¿Por qué habremos de intervenir con enmiendas en la marcha de las cosas, si todo acaece en ellas tal como debe acontecer? ¿Y cómo podrá haber en general algo que corregir, si todo emana de la substancia-todo con necesidad geométrica? La enfermedad y el mal constituyen para Spinoza, como para todo panteísmo, una dificultad insuperable.

Individuo y sociedad

Naturalismo. La postura de Spinoza en los temas sociológicos corrobora nuestro anterior aserto de que en rigor debería limitarse su ética a ser una física de las pasiones humanas. En su filosofía política, efectivamente retrocede el momento ético a segundo plano y aun desaparece del todo para dejar el campo libre a merced del deseo *(cupiditas)* y del poder. En su *Tractatus brevis,* obra de juventud, y bajo el influjo de León Hebreo, todavía pensaba Spinoza, en el sentido del *Convivío* platónico, que el amor nos es algo esencial a los hombres y que es en general la ley del ser. En la *Ethica,* en cambio, y bajo el influjo del naturalismo de Hobbes, que se acentúa en él a partir de 1660, ve la ley del obrar humano en el instinto de conservación. Se añade a ello el

influjo de Maquiavelo, cuyo espíritu se trasluce ya en el primer párrafo del *Tractatus politicus*, donde Spinoza, al igual que aquél, declara que no pretende escribir ninguna utopía y que no hay que tomar a los hombres tal como deben ser, sino tal y como de hecho son. De Hobbes toma toda la teoría del derecho natural y del contrato político. El concepto de derecho natural es de tono netamente naturalista. «Por derecho natural entiendo yo las mismas leyes de la naturaleza o las reglas según las cuales todo acontece, es decir, la fuerza de la naturaleza» *(Tract. pol.* cap. 2 § 4). En consecuencia, el derecho natural de la naturaleza en su conjunto y de cada individuo en particular se extiende hasta donde llega su poder y fuerza. Derecho natural y fuerza coinciden perfectamente. Ninguna distinción se hace aquí entre los deseos que se originan de la razón y los que se originan de otras fuentes; «pues el hombre, sea sabio o necio, es una parte de la naturaleza, y todo lo que impulsa al particular a obrar debe ser atribuido al poder de la naturaleza» (o. c. § 5). Lo que llamamos ley, derecho y justicia, costumbre y moralidad no tiene existencia antes del Estado. Sólo aquí se da el pecado y la obediencia (o. c. § 19, s, 23). Pero este Estado descansa en una pura convención. Los particulares se conciertan entre sí para limitar sus caprichos y determinar lo que bien les place. Pero, a diferencia de Hobbes, no cree Spinoza que con esto el individuo haga a la comunidad cesión definitiva de sus derechos naturales. Puede volver a reclamar lo que ha otorgado a otros, si así lo exige su instinto de conservación. Los mismos Estados sólo tienen que ser fieles a sus tratados concertados por el tiempo que les sea conveniente. El individualismo es aquí aún más craso que, en Hobbes. Dios crea sólo individuos, no naciones, dice Spinoza. La naturaleza no es ya ciertamente aquella naturaleza ideal que servía de base a las doctrinas sobre el derecho natural de la antigüedad y del medievo.

Contradicción y anfibología. La irrupción de este naturalismo en Spinoza no puede menos que asombrarnos. Mucho en su teoría gnoseológica es idealismo, más aún, platonismo extremo. Allí la naturaleza es para él la naturaleza ideal, y Dios, la idea de las ideas. Ahora esa naturaleza es la naturaleza en su sentido brutal. La ambivalencia extrema del término es sintomática. También en otros aspectos utiliza sus conceptos Spinoza con muy desigual sentido. Una apreciación muy generalizada se complace en hablar de la estricta lógica que penetra toda la filosofía de Spinoza. Cabalmente una de sus características es esta anfibología de conceptos. Leibniz lo hace constar cuando acaba de leer la *Ethica.* En sus apuntes sobre la Ética de Spinoza, habla hasta diez veces de los conceptos obscuros, ambiguos y contradictorios de su autor. «La manera de pensar de Spinoza fue al parecer extrañamente artificial... Sus pruebas son la mayoría de las veces más capciosas que convincentes.» Después de la *Crítica de la razón pura* de Kant, el mismo Spinoza no hubiera dado tanto crédito a sus conceptos y definiciones. Hoy volvemos a valorar el detalle y lo descriptivo, y nos hemos vuelto un tanto escépticos para los conceptos demasiado redondeados, que quieren traducirnos la complejidad del mundo de modo tan transparente y pulimentado como si se tratara de una figura geométrica.

LEIBNIZ

Philosophia perennis

«En todo tiempo me ocupé de descubrir la verdad que se halla soterrada y dispersa en las diferentes sectas filosóficas y de juntarla consigo misma», escribe Leibniz a Rémond el 10 de enero de 1714, y con ello nos da la pauta de cómo ha de mirarle a él mismo la historia de la filosofía, a saber, como el pensador que se sitúa por encima de tiempos y partidos y fija su mirada con clásica simplicidad en lo eternamente verdadero.

Leibniz fue un espíritu universal, interesado por todos los ramos de la cultura a su alcance, en todos los cuales se mostró activo y creador. En la ciencia matemática descubre el cálculo diferencial, en física formula el primero la ley de la conservación de la energía, en lógica se le cuenta hoy entre los fundadores de la logística, en psicología descubre el inconsciente, en las ciencias históricas da a su tiempo el ejemplo de un estudio a fondo de las fuentes, en teología redacta una justificación de la providencia divina mejor que lo hiciera un teólogo de profesión, en la ciencia económica desarrolla una serie de proyectos prácticos para la explotación de minas, para el alumbramiento de aguas, cultivo del campo y cosas parecidas.

Además es un versado jurista, interesado al mismo tiempo por una profundización filosófica de los conceptos jurídicos y, para organizar de un modo general y metódico el cultivo de las ciencias, traza extensos y geniales planes de formación de colaboradores especializados y de erección de academias. Así es obra suya la Academia de las Ciencias de Prusia, y él su primer presidente. No contento con esto, sostiene un intenso contacto epistolar con los más destacados espíritus del tiempo, con diplomáticos, ministros y cortes europeas; fecunda la vida política con sus ideas y lucha como ningún otro por la unidad de occidente, aportando a ello de un modo señalado sus esfuerzos por una unión de las dos grandes confesiones cristianas.

Con todo, el verdadero Leibniz no es ni el poligrafo ni el cortesano siempre en movimiento, sino el filósofo. Pero la filosofía es para él justamente lo que dejó estampado Aristóteles al comienzo de su metafísica, amor a la sabiduría, a aquella sabiduría que se pregunta por lo primero y lo más fundamental de las cosas, y se lo pregunta a impulsos de un desinteresado a la verdad y al bien, tal como de hecho se practicó en la mejor tradición metafísica y ética de occidente desde Tales y Platón. Pasar esto por alto en Leibniz equivaldría a desconocer lo esencial. Gracias precisamente a ello constituye él uno de los fuertes anillos en la continuidad espiritual de la antigüedad, que pasa por la edad media, hasta la filosofía alemana. Lo que el Cusano anunció como una aurora se hace día en Leibniz; transmite igualmente a los modernos los valores metafísicos de la escuela enlazando así a aquéllos con los medievales y antiguos. Justamente por todo esto designamos la filosofía de Leibniz en su conjunto como *philosophia perennis.*

Vida

Godofredo Guillermo Leibniz nace en 1646 en Leipzig. En la Universidad de su ciudad natal se familiariza, ya a la edad de 15 años, con la metafísica escolar de procedencia escolástica (cf. tomo I, p. 521); en Jena, al lado de E. Weigel, se abre a sus ojos el mundo de la ciencia física moderna de orientación mecanicista. A los 17 años escribe el *De principio individui,* acusando ya en el título un *leitmotiv* de todo su posterior filosofar: el interés por lo individual, tan olvidado en Spinoza. A los 20 años obtiene en Altdorf, junto a Nurenberg, la promoción a *doctor iuris* y juntamente la oferta de una cátedra. Renuncia a ésta y por mediación del ministro J. Chr. von Boineburg, a quien le une de por vida una estrecha amistad, entra al servicio del príncipe elector de Maguncia, Juan Felipe Schónborn, personaje destacado en la vida política de su tiempo. Desde el principio impelía a Leibniz un declarado interés hacia este terreno, y a través del príncipe elector se introdujo entonces efectivamente de lleno en el ambiente de la vida cultural y política. En 1672 marcha a París, siguiendo consejos de Boineburg, y trata allí de ganar a Luis XIV para una empresa en Egipto, a fin de apartarle de sus planes alemanes, aunque sin éxito. Para ello se puso Leibniz en contacto durante este tiempo, en que también hizo un viaje a Inglaterra, con una serie de

señalados científicos, matemáticos y físicos, como Huyghens y Mariotte, con los hombres del cartesianismo y agustinismo filosófico, Malebranche y Arnauld, y con diversos representantes del atomismo y materialismo mecanicista del estilo de Gassendi y Hobbes. En Inglaterra frecuentó los círculos de la Royal Society y se puso al corriente de las teorías científicas de Boyle y de Newton. De vuelta de su estancia en Francia en 1676, viajó por Holanda y visitó allí a Spinoza. Todo esto constituyó para él un cúmulo de sugerencias. También fue en París donde Leibniz descubrió el cálculo infinitesimal. Independientemente había sido ya descubierto antes por Newton. De ello no tuvo Leibniz noticia alguna. El hecho es que salió su escrito en 1684, mientras Newton no publicó el suyo hasta 1687. Sobre la prioridad del hallazgo se produjo una contienda algo desagradable. Desde 1676 figura Leibniz como bibliotecario y consejero al servicio de la corte de Hannover. Trabaja en una historia de la casa de los güelfos, que entrevera con sus estudios filosóficos; publica mucho en los *Acta eruditorum* y en el *Journal de savants*, y escribe todavía más, casi siempre sin acabar sus escritos; está en comunicación con todo el mundo, especialmente con Berlín, Viena y San Petersburgo; sostiene una enorme correspondencia, excogita planes sobre planes. Pero las relaciones con la corte se enfrían de día en día, y al morir, en 1716, Leibniz se encontraba solo y su obra entera dispersa e inacabada. A excepción de sus primeras *Disertaciones*, solamente la *Teodicea* fue publicada en vida suya. Las demás obras filosóficas importantes aparecieron póstumas; los *Nouveaux essais sur 1'entendement humain*, en 1765; el *Discours de métaphysique* no vio la luz hasta 1846. Todavía no poseemos hoy una edición completa de sus publicaciones y obras póstumas.

Obras

De sus obras, son las más importantes, desde el punto de vista filosófico, el *Discours de métaphysique* (1686); trad. cast. Discurso de Metafísica, 1955; el *Systéme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de 1'union qu'il y a entre l'áme et le corps* (1695); los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), respuesta al Ensayo de Locke; los *Essais de Théodicée* (1710), compuestos a ruego de la reina de Prusia; la *Monadologia* (1714), la publicación póstuma *Principes de la nature et de la gráce fondés en raison* (1714), dedicada al príncipe Eugenio, y los escritos polémicos entre Leibniz y Clarke, que contienen cosas importantes sobre Dios, el alma, el espacio, el tiempo, la fuerza, etc. (1715-16).

Monadologia como Metafísica

El camino hacia la metafísica de la mónada. Al hablar de Leibniz, nuestro pensamiento va inmediatamente al concepto de mónada. Con él aborda Leibniz la problemática suscitada por Descartes con su definición de substancia. Y otra vez sentimos aquí la realidad y el poder del coeficiente histórico. En la concepción monadológica de Leibniz está contenida nuclearmente toda su teoría del ser y del espíritu. Consideremos primero a la mónada como el concepto central de la metafísica leibniziana.

En la carta a Rémond de 10 de enero de 1714, nos da el filósofo mismo la situación histórico-genética que le llevó a la metafísica de la mónada. Escribe allí: «Siendo aún niño estudié a Aristóteles y los escolásticos mismos no me repelieron, y al presente no siento de ello ningún arrepentimiento. Pero también Platón y Plotino me causaron desde entonces cierto agrado, sin hablar de otros antiguos que asimismo consulté. Después, ya liberado de la trivial filosofía escolar, caí en los modernos, y recuerdo que me paseaba

solo por un bosquecillo cerca de Leipzig, llamado Rosenthal, a la edad de 15 años, para deliberar si debía conservar las formas substanciales. Al fin prevaleció el mecanicismo que me llevó a aplicarme a las matemáticas. Es verdad que no me metí a fondo en ellas hasta que conversé con Hyghens en París. Pero, cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, me encontré sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas, y que era preciso tornar a la metafísica, y esto es lo que me hizo volver a las entelequias, y volver de lo material a lo formal; y me hizo al fin comprender, después de muchas correcciones y pasos adelante en mis ideas, que las mónadas o substancias simples son las únicas substancias verdaderas y que las cosas materiales no son más que fenómenos, aunque bien fundados y coordinados. Algo de ello entrevieron ya Platón y los académicos posteriores y los mismos escépticos... He comprobado que la mayor parte de las sectas tienen razón en buena parte de lo que asientan, pero no en lo que niegan. Los formalistas, como los platónicos y los aristotélicos, tienen razón en buscar la fuente de las cosas en las causas finales y formales. Pero no la tienen en descuidar las causas eficientes y las materiales y concluir de ahí, como hacía Henry More en Inglaterra y algunos otros platónicos, que hay fenómenos que no pueden ser explicados mecánicamente. Pero, por otro lado, los materialistas, o aquellos que no tienen en cuenta más que una filosofía mecánica, hacen mal al desechar las consideraciones metafísicas y al querer explicarlo todo por principios sensibles. Me glorio de haber penetrado la armonía de los diferentes reinos, y de haber visto que las dos partes tienen razón, a condición de que no choquen entre sí; que todo sucede en los fenómenos naturales de un modo mecánico y al mismo tiempo de un modo metafísico, pero que la fuente de la mecánica está en la metafísica» (ed. Gerhardt, III, 606s).

Nueva definición de substancia. Si comparamos este pasaje y lo completamos con parecidas orientaciones al principio del *Systéme nouveau de la nature* y en el *Discours de Métaphysique* § 10, se nos hará patente y aleccionador el modo como vienen a darse la mano en Leibniz lo viejo y lo nuevo, y en particular como llega a superar la definición de substancia de Descartes, la del ocasionalismo y la de Spinoza, pero también como en esa misma superación queda aún prendido en parte a lo superado.

La vía que condujo a Leibniz a la mónada puede resumirse en esta reflexión: el cuerpo (desde este lado enfoca Leibniz el problema de la substancia) es extensión, había dicho Descartes; Locke, queriendo tocar el cuerpo físico y no quedarse con lo puro matemático, añadió la impenetrabilidad (solidez). Leibniz dice ahora: la realidad es todavía algo más: es actividad, es acción, es fuerza. De ahí su definición: la substancia es un *étre capable d'action* (Princ. de la nat. et de la gráce § 1).

La mónada

Y partiendo de aquí avanza un paso más: toda unidad de acción es una suma de fuerzas. Y para que sea real dicha suma es preciso que sean igualmente reales los sumandos que en ella se contienen.

Los verdaderos átomos. Ahora bien, si concebimos los últimos sumandos como algo extenso, en el sentido de Descartes, entonces no tenemos verdaderos sumandos últimos, pues todo lo extenso es a su vez divisible *in infinitum* y así nunca encontraremos algo realmente último (Príncipesde la nat. et de la gráce § 1 y Monadol. § 1). Y como, según toda la tradición, excluida la *res extensa*, no queda sino la *res cogitans*, los últimos elementos constitutivos de la realidad serán elementos anímicos. Lo anímico es algo real -recuérdese el *cogitans sum*- y al mismo tiempo algo indivisible y último, pues es inextenso. Con esto llega Leibniz a lo que llama su «mónada». «Las mónadas son, pues,

los verdaderos átomos de la naturaleza, en una palabra, los elementos de las cosas.» Se les podría llamar también almas; pero como nos hemos acostumbrado a tomar el concepto de alma en un sentido estricto, es decir, sólo para aquello que tiene representaciones conscientes, y en las mónadas no siempre ocurre esto, prefiere Leibniz hablar de mónadas o de entelequias, o aún mejor de *forces primitives*.

Substancias. Del hecho de ser la mónada un punto inextenso, pero no matemático, sino alma, se sigue todo lo demás. La mónada no puede perecer; pues siendo absolutamente simple no puede descomponerse y disolverse en sus partes (corrupción); por la misma razón es imposible que venga a la existencia por la reunión y síntesis de ciertas partes. En consecuencia, las mónadas fueron creadas directa e inmediatamente por Dios, y sólo por él podrían ser aniquiladas. Las mónadas no pueden recibir influjo ni acción alguna de fuera, por razón también de su simplicidad, en la que nada puede introducirse, sea imágenes o species, o impulsos, o estímulos sensibles, o como quiera que esto se haya antes ideado y denominado. «Las mónadas no tienen ventanas por las que algo pueda entrar ni salir» (*Monadol*. § 7). Toda su actividad se da de un modo enteramente espontáneo. Esto es posible por ser ellas substancias, es decir, con subsistencia independiente; esto lo supone ya el viejo axioma: «actiones sunt suppositorum», que cita Leibniz expresamente (*Disc. de métaphysique* § 8), y mucho más lo suponen las nuevas doctrinas sobre la substancia desde Descartes, y todavía más Spinoza. La mónada es, por consiguiente, algo formal o activo, un *esse*, del que emana el *agere*, correspondiente a su forma o esencia. «Fue forzoso, pues, llamar de nuevo y como rehabilitar las formas substanciales tan vilipendiadas (*si décriées*) hoy» (*Syst, nouveau de la nat.*, ed. Gerhardt, iv 478s).

Representación. Si la realidad de la mónada es un ser anímico, consistirá su actividad en un obrar anímico, por tanto «en las percepciones, es decir, en las representaciones de lo compuesto o de lo externo en lo simple, y en sus apeticiones, es decir, sus tendencias a pasar de una percepción a otra» (*Princ. de la nat. et de la gráce* § 2). Por supuesto; este representar no puede ser motivado desde fuera -la mónada es substancia y, por tanto, no tiene ventanas-; la mónada tiene que abarcar en sus representaciones el universo entero. Ella es espejo viviente del universo (*un miroir vivant de l'universe*). Pero esta representación no tiene que ser consciente por necesidad (apercepción), sino que es muchas veces inconsciente, o «simple» percepción. Por no haber alcanzado esta distinción y haber identificado simplemente alma y conciencia, no pudieron los cartesianos atribuir al animal, carente de espíritu, vida alguna anímica, para no decir nada de la imposibilidad que de ahí se seguía de admitir en él un principio vital anímico. Leibniz se pronuncia en sentido contrario (o. c. § 4), fundado en su *lex continui* (*Nouveaux Essais*, prefacio), y distingue diversos grados escalonados de representación. En el grado ínfimoestán las mónadas que carecen en absoluto de conciencia. Sus representaciones son obscuras. Son «simples mónadas». En un segundo estadio superior están las mónadas cuyas representaciones se realizan con conciencia, en las que se da sensación y memoria. Son ya alma en un sentido más estricto, por ejemplo, en las plantas y en los animales, En tercer lugar está la representación con plena conciencia de sí (autoconciencia). Es ya espíritu, el específico representar humano. En él se dan, a su vez, diferencias de grado. Las mónadas espirituales pueden percibir confusa o claramente. La percepción confusa es como una actividad aún impedida; la percepción clara es una actividad no impedida. Percepciones enteramente claras las tiene sólo la mónada divina. Es ella pura actividad, *actus purus.*

Individuos. La línea de percepción se desarrolla en un progreso de perfecta continuidad desde lo infinitamente pequeño, como límite de la nada, hasta lo infinitamente grande en la intensidad de la «enérgeia». Según el grado de esta

intensidad en la percepción se distinguen unas de otras las mónadas particulares, en forma que cada una es un individuo, entelequia, *substancia prima* en el sentido de los antiguos; si bien, en su contenido potencial, cada una abarca el universo entero. Pero por ser cada mónada un espejo viviente del universo, en esta unidad representativa están ya de antemano todas las mónadas enlazadas y como concertadas entre sí, no obstante la individualidad del grado representativo característico de cada una. Tenemos así una *harmonía praestabilita.* La comparación de los dos relojes que toma Leibniz de Geulincx para la sensibilización de esta teoría, expresa de un modo algo popular lo que quiere decir. Dios concertó todas las mónadas, entre sí, al crearlas como hace el relojero con dos relojes; al igual que estos relojes señalan siempre la misma hora con sólo seguir cada uno su propio mecanismo interno en todo momento, sin que necesiten ninguna nueva intervención de fuera, así también las mónadas espirituales reproducen exactamente lo que acontece en el cuerpo y viceversa. La auténtica base de la *harmonía praestabilita* está en la igualdad de sus contenidos representativos. No sería desacertado decir que Leibniz quiere para cada una de sus mónadas, en algún modo, las propiedades de unidad y totalidad independiente de la substancia espinoziana. Esta unidad y totalidad recurre infinitas veces en Leibniz, si bien siempre con signos distintos que en Spinoza, de forma que queda siempre a salvo lo individual y múltiple, sin perderse el sentido de totalidad.

Carácter de la metafísica monadológica

En su metafísica monadológica nos ofrece Leibniz el modelo de un filosofar especulativo que avanza sobre la situación ideológica anterior. Es el carácter de su propia personalidad y sensibilidad filosófica vuelta a todos lados, abierta para recibir, de cualquier dirección, lo verdadero y lo justo, y presta a dar a cada uno lo suyo. Será altamente instructivo poner de relieve los rasgos esenciales de esta síntesis. Lo que ante todo se nos ofrece es una metafísica del ser que incluso puede parecer demasiado atrevida.

Psiquismo y dinamismo. Todo ser, aun el material, es interpretado como una realidad y eficiencia de carácter psíquico. Es, tras los ensayos ocasionalistas y espinozianos, un nuevo conato en orden a dilucidar la aporía ontológica, pendiente desde la definición cartesiana de substancia, con su consiguiente dualismo. Este nuevo intento no es en verdad más atrevido que las soluciones anteriores; más aún, después del principio aireado por Descartes de que lo anímico es más fácilmente cognoscible que lo material, se nos ha de hacer enteramente comprensible la nueva hipótesis de Leibniz; en todo caso militan en su favor razones más poderosas que la vulgar intuición y evidencia de lo material. Pero, a pesar de este panpsiquismo, se mantiene la realidad del mundo corpóreo. Las cosas materiales no son, es cierto, «más que fenómenos, pero fenómenos bien fundados y entre sí coordinados». El cuerpo es un fenómeno *bene fundatum.* No es el cuerpo una mera posición o creación de la conciencia, como se interpretaría quizá a Leibniz mirándole desde Kant. No se niega la realidad de los cuerpos, tan sólo se interpreta su naturaleza como ser y obrar psíquico.

Mecanicismo orgánico. Con su dinamismo está Leibniz en condición de hacer justicia a los adelantos de la moderna física. Suscribe la realidad de los átomos, pues donde hay composición hay que admitir últimas partes componentes. Subscribe también el fecundo método, de descripción cuantitativo-matemática, aplicado al mundo fenoménico. Justamente por razón del mismo dinamismo, pues lo que se mide en aquel método matemático son las magnitudes del efecto, *magnitudes mecánicas.* En el análisis y discusión de las leyes del movimiento de Descartes, aporta Leibniz su propia fórmula,

si bien al principio no exacta (m.v^2). Con ello no quedan, en modo alguno, desatendidos los factores materiales que obran mecánicamente; pues sería descaminado, manejando malamente las formas, querer explicar, por ejemplo, la estructura del cuerpo animal empleando simplemente el término alma. Los varios problemas de la naturaleza deben ser resueltos de un modo correspondiente y discriminado *(Syst. nouv. de la nat.,* ed. Gerhardt, iv 479). Pero sería falso creer que el punto de vista mecánico explica ya toda la naturaleza. Los factores y principios sensibles solos no bastan, tenemos que echar mano de otros principios ulteriores, y estos principios metafísicos son los primeros (*Carta a Rémond, 10.1.1714;* ed. Gerhardt, ttl, 606).

Totalidades. No sólo se dan .partes, se dan también todos, y la mónada no es sólo la última parte, el átomo, es también substancia y totalidad, con un doble sentido: por un lado, la mónada es ya, en su realidad substancial, un espejo de la totalidad del mundo; por otro, se dan especiales mónadas que «dominan» dentro de ciertos grupos de mónadas inferiores como mónada central, por ejemplo, las llamadas almas de los cuerpos vivientes y, sobre todo, el alma espiritual humana. Estas mónadas privilegiadas representan, de una manera particular, la masa de infinitas mónadas que las circundan y constituyen su «cuerpo» y, precisamente por ello, prestan su unidad y substancialidad al conjunto. Por otra parte, es evidente que las mónadas componentes subsumidas quedan incorporadas y subordinadas a la totalidad absorbente de la mónada dominante, pues representando cada una a su manera el universo, *eo ipso* se incardinan en aquella totalidad *(Princ. de la nat. et de la gráce § 3s; Disc. de mét. § 33).*

Naturalmente, este sentido de unidad y totalidad luce especialmente en el reino de la vida *(Monadol. § 64,70).* Pero no sólo aquí, también se da en toda porción de materia, hasta en sus partes infinitamente pequeñas (*Monadol*. § 65). La naturaleza en su conjunto, sin excepción alguna, es una obra de arte infinitamente admirable, pues todo en ella encaja en la armonía del todo. Para poner de relieve este momento valioso de la totalidad, se sirve Leibniz del concepto aristotélico-escolástico de entelequia, con expresa alusión a sus fuentes. Y puede añadirse que ha tomado este concepto en su sentido originario. Se ha notado, con razón (Cassirer en la edic. alemana Buch. Cassír., II, 22s), que el concepto de entelequia en Leibniz no significa la «dominante» del neovitalismo (Reinke), pues él quisiera explicar mecánicamente los fenómenos de la naturaleza en el espíritu del nuevo pensamiento matemático. A decir verdad, Leibniz ha aceptado y subrayado constantemente este sentido mecánico y matemático; para él «cada parte tiene su propio movimiento determinado» (*Monadol*. § 65), y son copiosas y terminantes sus declaraciones a este respecto (*Carta a Rémond,* 10.1.1714; ed. Gerhardt 111, 607). Pero con el mecanicismo junta siempre Leibniz la idea organológica, consciente del sentido de la totalidad y del orden. Y en este enfoque metafísico se mantiene no menos indeclinablemente firme (1. c.).

Organicismo. A nosotros, hombres de hoy, nos suena a oposición y contraste el dúo mecanicismo-organicismo; la razón está en que, bajo el influjo del neovitalismo, se ha transformado el viejo concepto de entelequia. Leibniz, en cambio, lo toma en su primitivo sentido, según el cual entelequia (εντελέχεια) quiere decir orden, unidad de sentido, totalidad, finalidad, en una palabra: forma. La nota de orgánico compete a todo elemento o parte que se suma coordinada y subordinadamente a un todo que representa para todos sus componentes el centro de unidad y de fin. Quien no ve más que partes, no reconocerá en las cosas más que agregados artificiales, autómatas al estilo de Descartes y de los mecanicistas. Pero quien penetra el sentido que domina y se embebe en el todo hasta sus partes infinitamente pequeñas, tendrá «autómatas naturales o máquinas divinas», y mirará el conjunto con ojos metafísicos (*Monadol*. § 64). No hay aquí ya nada desposeído de sentido o de espíritu. Todo está en todo. El απο ταυτομάτον

es al mismo tiempo el εντελεχές, sin ningún residuo lógicamente amorfo, pues hasta la más insignificante partícula se entiende a partir del todo, y esto tanto en los seres vivientes como en los no vivientes. Así puede decir Leibniz: «El cuerpo es orgánico, ya que forma una manera de autómata o de máquina natural... Y como a causa de la plenitud del mundo todo está ligado (*lié*), y cada cuerpo obra sobre cualquier otro cuerpo, más o menos según la distancia, y es afectado de él por reacción, se sigue que cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, regulado al igual que el universo mismo» (*Princ. de la nat. er de la gráce* 3).

Individuo y libertad

Causalidad-individualidad-personalidad. Consiguientemente, el todo necesita también de lo individual y de su causalidad. El totalismo de Leibniz no es unilateral y absorbente (holismo). Esa valoración de la causalidad individual, que no sacrifica miembros inferiores en gracia de otros superiores, constituye otro rasgo fundamental de su metafísica monadológica.

Las mónadas son fuerζas primitivas con ser propio y propia actividad; no son simplemente momentos de una única substancia sólo ella activa, como quiso Spinoza, y como los ocasionalistas, que refundieron toda causalidad en Dios.

Lo múltíple. Admitir tal cosa significaría para Leibniz «privar a la naturaleza de sus propias y peculiares perfecciones, lo que nos dejaría en una idea bien pobre del orden y armonía del universo». En Spinoza la naturaleza quedaba convertida en una unidad vacía, en la que lo particular no pasaba de ser un juego de la imaginación, sin ninguna verdadera realidad. Para Leibniz, por el contrario, «nada se da vacío en el universo, nada estéril, nada muerto»; «cada porción de materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, o como un estanque lleno de peces. Pero cada ramita de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un tal jardín y un tal estanque» (*Monadologia* § 67, 68). Fe en lo individual y en la auténtica pluralidad del ser es, en general, uno de los principios básicos del pensamiento leibniziano, ya desde sus mismos comienzos. No fue mera casualidad el que se ocupara de este tema en su primer escrito. No es esto una mera consecuencia de su filosofía de la naturaleza y del ser corpóreo, sino que constituye para él un verdadero axioma metafísico, como lo constituyó para Aristóteles la realidad de la substancia primera, pilar básico de toda su ontología.

Principium indiscernibilium. Lo justifica Leibniz con su célebre *principium indiscernibilium*, que enuncia así: «Es incluso necesario que cada mónada sea diferente de las demás, porque no se dan jamás en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada sobre una denominación intrínseca» (*Monadol*. § 9). Con ello salva Leibniz al individuo frente al universal allanamiento unitario de Spinoza.

El hombre como persona. Muy particularmente le preocupa, como es natural, la individualidad del hombre. Negar la personalidad substancial, y consecuentemente la inmortalidad del alma, equivaldría a vaciar al hombre de su valor. Quedaría condenado a la inutilidad y a la inacción si no poseyera propia substancia y causalidad; no le quedaría sino arrastrar una existencia monótona, quietista, en la que paradójicamente se cifraría su máxima perfección en la cesación de toda actividad específica. Spinoza proclamó esta tesis, bien que sin probarla. De refutarla se encarga la experiencia «que nos enseña que somos algo especial para nosotros, que piensa, que se da cuenta de sí y que quiere, y que nos distinguimos de otro que piensa y quiere otra cosa»

(*Consídérations sur la doctrine d'un esprit universal*, ed. Gerhardt VI, 537. Cf. también el *Disc. de mét*. 34s).

Ley y libertad. También queda a salvo la libertad en esta substancia individua que es la mónada. Punto igualmente fundamental y característico en la metafísica monadológica. Desligado el individuo, como algo en sí subsistente, del universal nexo causal cósmico de Spinoza, se salva la propia independencia y libertad. La *harmonia praestabilita* parece, no obstante, levantar serias dificultades contra esta libre determinación de la libertad individual, para la que no queda lugar en el sistema. Y más concretamente parece hablar contra la libertad la tesis de Leibniz, sostenida frente a Arnauld, de que un entendimiento omnisciente podría deducir, antecedentemente con certeza, de la sola noción de un determinado sujetohumano, todos los predicados accidentales y contingentes que le convienen, los cuales, por tanto, estarán vinculados a él de un modo «necesario». Reaparecería así el *mos geometricus*, que convierte el mundo en un cálculo de lógica. Incluso se ha llegado a afirmar que Leibniz ha considerado este determinismo lógico como su filosofía propia, esotérica, y que el habla de libertad, v. g., cuando en la teodicea trata de conciliar armonía preestablecida y libertad, lo hace sólo para el uso popular, á *1'usage du Dauphin.*

Libertad y armonía. Pero semejante juego al escondite no fue necesario. Libertad y necesidad están en Leibniz de tal manera unidas, que no cabe en ello ninguna contradicción. Repítese aquí su firme actitud frente a la concepción mecanicista y la concepción metafísica del mundo. Lo mismo que allí afirmó que en los fenómenos naturales todo acaece con arreglo a un orden mecánico y, sin embargo, al mismo tiempo con arreglo a un orden metafísico, así también ahora: «Las almas obran por apeticiones, fines y medios, según las leyes de las causas finales; los cuerpos obran con arreglo a las leyes de las causas eficientes o de los movimientos»; «y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, van a una armónicamente entre sí». Con otras palabras: toda mónada particular es realmente una *force primitive,* obra siempre espontáneamente; no experimenta jamás una fuerza coactiva de fuera, sino que despliega vitalmente, «de un modo originarío», su propia substancialidad. Por ello es siempre libre. Si, no obstante, imperan el orden y la armonía ello es porque cada mónada, a su modo, lo es todo y todo está en cada mónada. Con ello desaparece la oposición entre lo uno y lo otro. Aún puede Leibniz decir «que los cuerpos obran como si (cosa imposible) no hubiera almas, y las almas obran como si no hubiera cuerpos, y ambos obran como si el uno obrara sobre el otro»:

Leibniz y Boecio. Nos encontramos aquí con una variante del pensamiento de Boecio. También él abordó una dificultad similar emanada de la presciencia divina. ¿No tendrá que desaparecer la libertad humana para que subsista la presciencia divina? Lo resolvió notando que propiamente Dios no «pre»-ve, por la sencilla razón de que Dios no está en el tiempo, sino que para él todo está como en un eterno presente y ahora. Su presciencia, pues, nada fija de antemano; ve lo que es. Tampoco prefija Leibniz lo uno por lo otro; ambas cosas, libertad y armonía, no se enfrentan en su sistema como cosas opuestas y extrañas. Esta alusión a Boecio nos hará ver de nuevo cómo Leibniz representa la continuidad de la tradición metafísica occidental. No sería justo ignorar lo que en los nuevos términos subsiste de la tradición clásico-escolástica.

Leibniz y el Cusano. No cabe duda de que Leibniz está inmediatamente influido, en su teoría monadológica, por G. Bruno. Pero, a través del italiano, es el pensamiento del Cusano el que actúa de nuevo con su fórmula favorita *quodlibet in quoliber,* con su *coincidentia oppositorum y* con su mundo mirado como una *explicatio* de Dios. En este sentido es cada mónada un espejo del universo, un *unum in multis, y* lo mismo que Nicolás de Cusa supo incorporar las ideas de una época nueva y progresiva a la herencia

del pasado, pero de un pasado renovado y mejor entendido, así también Leibniz entra de lleno en el mundo de los adelantos y realizaciones de la moderna ciencia física; es incluso uno de sus más activos impulsores, pero comprende, al mismo tiempo, que lo nuevo puede y debe incorporarse a la antigua metafísica. Leibniz es un verdadero representante de la *philosophía perennís.*

Dios

Especialmente clara se nos hace esta inserción de Leibniz en la continuidad de pensamiento y metafísica occidental al desarrollar su teoría en torno a Dios.

El compendioso pasaje de su *Prueba de la existencia de un único Dios, de su perfección y del origen* de las cosas en la *Teodicea (1, 7),* podría subscribirlo santo Tomás. Leibniz admite también las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Tiene así por recto y válido en principio el llamado argumento ontológico; tan sólo debería, según él, completarse la manera de proponerlo adoptada por Descartes, probando que el concepto del *ens summe perfectum* no envuelve en sí contradicción. Si es posible pensarlo, ese concepto es lógicamente posible, y entonces también Dios es efectivamente real. ¡Notable, en sumo grado, esta concepción para darnos la medida del pensamiento de Leibniz! Presupone, en efecto, la convicción platónica de la identidad entre el ser y el pensar, que veremos en seguida ser una de las posiciones fundamentales de nuestro filósofo.

Curiosamente, en el *Disc. de Mét. (§ 23)* la «posibilidad» es equiparada, sin más, a «esencia»: «Es de hecho una señalada prerrogativa de la naturaleza divina, el que le baste su propia posibilidad o esencia para su real existencia, y esto es justamente lo que denominamos *ens a se.* Véase además *Monadol.* § 45, y el tratadito *De la démonstration cartésienne de l'existenee de Dieu du R. P. Lami (Opera phil.,* ed. Erdmann, p. 177).

Al lado del argumento ontológico encontramos, como era de esperar, el cosmológico, pero en forma un tanto variada. Leibniz habla de un mundo contingente. Todo ser puede existir, es decir, es posible en el sentido de que es pensable lógicamente, pero no por ello tiene necesariamente que existir. Para existir, de hecho, el ente posible necesita de una causa eficiente que le confiera la realidad, decían los antiguos; necesita de una razón suficiente, dice Leibniz. Si tales causas y razones están a su vez causadas y fundadas por otros, no es posible retroceder en este proceso hasta el infinito, y hay que admitir, finalmente, un ser que tenga en sí la razón suficiente de sí mismo y que sea al mismo tiempo la razón suficiente del mundo, es decir, Dios. Para rechazar este *regressus in infinitum,* Leibniz discurre lo mismo que Platón, que Aristóteles y que Santo Tomás de Aquino (sobre este particular, véase principalmente *Princ. de la nat. et de la grüce § 8).*

Forma un paralelo con el anterior argumento la prueba tomada de las verdades eternas. Platón y san Agustín habían asentado sobre ella tanto la inmortalidad del alma como la existencia de Dios, fundados en que nuestros conocimientos humanos verdaderos, en la medida en que contienen lo verdadero, participan de lo verdadero en sí y nos ponen de ese modo en la pista de lo eterno y perfecto. Parecidamente Leibniz reduce la verdad de nuestros juicios de hecho a proposiciones necesarias, que son siempre verdaderas y, como tales, constituyen la razón suficiente de nuestros juicios de experiencia. Pero esta verdad en sí, para él como para Platón y para san Agustín, no es sino Dios.

Finalmente, hace suya Leibniz la prueba teleológica. El ser está ordenado. Se dan fines, objetivos, totalidades. Este aspecto formal y orgánico pocas veces ha sido puesto

tan a plena luz como en el marco de la armonía *praestabilita*. Pero todo ello es inimaginable sin un espíritu que lo sepa y lo gobierne todo.

El principio de razón suficiente

En todas estas pruebas de la existencia de Dios, particularmente en el argumento cosmológico, aparece claro el *principium rationis sufficientis*. Conocido ya de antiguo, halla este principio en Leibniz una formulación que ha llegado a ser una de las piezas básicas de la filosofía moderna, sobre todo en la lógica. Su exégesis es discutida. Ya el mismo enunciado no aparece enteramente claro. En la *Teodicea* (1, 44) se expresa así: «que jamás ocurre algo sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón a priori de por qué algo existe y por qué existe de esta manera más bien que de otra manera»; en la *Monadología* se dice: «Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el de contradicción..., y el de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones las más de las veces no nos puedan ser conocidas» (§ 31, 32).

Varia significación del principio de razón suficiente. Como se ve, el principio ofrece aspectos diversos. Por un lado aparece como un principio lógico, que dice: para toda verdad no conocida por sí misma, por tanto verdad sólo de hecho, debe darse una razón que la «funde», pues nada se funda en la nada; es decir, todo predicado, si se apura suficientemente el análisis, cosa en absoluto sólo posible a un entendimiento infinito, puede demostrarse idéntico con el sujeto. En esta identidad consiste la razón suficiente, en forma que por esta parte el principio de razón suficiente coincide con el principio de contradicción. Puede verse también en el principio un significado real-ontológico, con el que Leibniz quiere decir que toda esencia es fundamento del ser en el sentido de que toda esencia posible tiende a la existencia: «omne possibile exigit sua natura existentiam pro ratione pomibilitatis seu pro essentiae gradu»; aun sin Dios, y de haber sólo mónadas, sería ello así: «lo que puede existir y es compatible con otro (compatibile est), existe; porque la razón de existir uno más bien que otro también posible, por ninguna otra cosa puede ser limitada más que por la sola incompatibilidad» (*Couturat, Opuscules*, p. 530). En tercer lugar significa el principio de razón suficiente un principio teológico-teleológico, que quiere simplemente decir que Dios es la razón suficiente del mundo realmente existente; no que dé Leibniz como respuesta al por qué de las cosas la idea de un Dios ya conocido por otras vías, sino justamente al revés, planteándose el problema de la razón suficiente de las cosas, llega a Dios. Así especialmente en la *Monadología*, §§ 36-39. Y finalmente tiene este principio un sentido y alcance *empiriológico*, que afecta al mundo de la pura facticidad, y tiene el cometido de explicar los juicios de existencia como tales, dar razón de ellos, v. g., por el fin cognoscible y demostrable sólo a posteriori. Se ha puesto en duda que tales significados diferentes del principio de razón suficiente permitan hablar, no obstante, de un verdadero principio unitario.

Sentido unitario. La dificultad se diluye desde el momento en que se tiene en cuenta que Leibniz es ideal-realista; pero es insoluble para una mentalidad empirista, para la que esencia y existencia son cosas enteramente disociadas, la teleología se volatiliza o se contrae a límites estrechos, las «esencias» son puros entes de razón, sin consistencia ni poder, incapaces de fundar nada, y para la que, sobre todo la razón de todas las razones, no es más que una palabra huera. No se sabe a punto fijo el alcance y sentido del principio de razón suficiente y se le aplica, ya a la esfera lógica, ya a la esfera

existencial, ya a las esencias abstractas, ya al ser. Mas para el ideal-realismo, aunque admite una distinción real entre esencia y existencia, el caso es distinto; las esencias aquí no son, en efecto, meros «conceptos» o puros entes de razón, fabricados caprichosamente por la mente a partir de la experiencia, sino que son auténticas razones, fundamentos ontológicos anteriores en algún modo a la existencia, a la que dan posibilidad y sentido.

Vemos esto con luz meridiana en todos los grandes representantes de esta dirección filosófica; Platón considera a la idea como υπόθεσις para todo ser; Aristóteles ve en la forma juntamente la «enérgeia»; igualmente santo Tomás de Aquino; en Nicolás de Cusa encuentra siempre eco vigoroso el *bonum est diffusivum sui* del neoplatonismo, donde el *bonum*, al igual que en Platón, coincide con la idea del bien en sí, y ya vimos que para Descartes lo verdadero se identifica con lo real (cf. supra, p. 44).

El principio asentado por Leibniz de que lo esencial tiene cierta tendencia a la existencia, expresa, por manera típica y densa, el ideal-realismo, que le venimos atribuyendo. A la luz de él, cobra su pleno sentido unitario el *principium rationis sufficientis*, ya que también para Leibniz lo ideal-esencial constituye el núcleo ontológico de lo existencial-real. Si se interpreta, pues, dicho principio como un principio puramente lógico con Couturat, en el sentido de que en la noción del sujeto están contenidos, como idénticos con él, todos sus predicados posibles; o si se le asigna, además, con Erdmann y otros, un sentido y contenido real; para Leibniz es lo mismo, pues para él tiene un sentido complexivamente real-ontológico.

Con ello le da simultáneamente un significado teológico y teleológico. El concepto de esφencia se ha tomado siempre en la filosofía platónicoaristotélica con una significación teleológica; toda φύσις es un πεφυκέναι τινί (cf. tomo 1, 1879); de tal manera que todas las esencias vienen a desembocar en un último y supremo fin del que reciben su sentido, su είδος, en forma que puede decirse que emanan y dependen de él como de su υπόθεσις originaria, y en él tienen su universal base y origen. Este *ικανόν* ya se designe como idea del bien en si, ya como *actus purus*, ya como *ens a se*, es al mismo tiempo lo divino en su calidad de coronamiento y cúspide de la pirámide ideal (cf. tomo 1, 109), de la que han de participar todas las esencias para poder venir al ser; con lo que vemos fundirse en una la concepción real-ontológica y la concepción teológica. En la metafísica clásica, en efecto, siempre fue lo teológico prolongación de lo ontolόγico: ciencia de los fundamentos del ser.

Optimismo

*El mejor mundo posible***.** Desde aquí se nos hará ahora perfectamente comprensible que con el principio de razón suficiente coincida realmente, aunque no conceptualmente, un segundo principio no menos importante para la Todcea leibniziana, a saber, la *lex melioris*. Entre los infinitos mundos posibles Dios ha elegido y realizado el mejor. Su voluntad se determinó por lo mejor, «pues si no, no habría tenido Dios razón suficiente para crear un mundo» *(Theod.* III, § 416). Dios no pudo elegir de otra manera; lo exigen su sabiduría y el conocimiento de lo perfecto que pertenecen a su naturaleza.

Por la libertad de Dios. Pero tal optimismo parece ceder en menoscabo de la perfección de Dios, pues le quita la libertad. Dificultad doblemente molesta para Leibniz si miramos el campo espiritual desde el que se le lanza. Si la libertad es un valor indiscutible que ha de darse en tanto mayor grado cuanto más alto subimos en la escala del ser, no puede faltarle a Dios. Pero esto tampoco lo hubiera negado Leibniz. Expresamente quiere alejar de Dios aquella ciega o geométrica necesidad que antes

Estratón de Lámpsaco y recientemente Spinoza le habían atribuido. Dios es libre, como es libre toda substancia; es Él la primera substancia y, por tanto, la *force primitive* por excelencia. Pero juntamente por ser Él el ser metafísicamente primero, es también el más perfecto, y de ahí se sigue la ley de lo mejor. Hay que reconocer en Él «la acción de la primera substancia, cuyas obras muestran una suma sabiduría y constituyen la más perfecta de todas las armonías», y están tan lejos de un puro capricho como de una ciega necesidad.

El «no-poder» de Dios. Si Dios «no-puede» elegir otro mundo que el mejor, este «no poder» es el mismo que el del matemático perfecto que «no puede» calcular sino de modo correcto, o el del sabio perfecto que no quiere otra cosa que lo mejor. Este «no poder ser o hacer de otro modo» no es falta de potencia o de libertad, sino precisamente el máximo poder y libertad. La elección de Dios no sella lo no elegido por Él con la nota de la imposibilidad; «el sabio quiere sólo lo bueno, ¿y será una atadura el que la voluntad obre conforme a la sabiduría? *(Theod.* pref. y II, § 227ss).

Para hacer justicia a este razonamiento, hay que situarle en su propio contexto histórico-genético, que no es otro que el viejo axioma *omne ens est verum et bonum (I.c. I, § 7).* La ontología leibniziana es una ontología eidético-teleológica cortada por el patrón platónico-aristotélico, en el que todo ser y obrar existe sólo y es operante en fuerza de un orden ideal, en virtud de su ordenación a la *ιδέα του αγαθού* (Platón), o al fin de los fines (Aristóteles). Esto es lo que hay detrás de la aserción fundamental leibniziana de que todos los fenómenos y fuerzas mecánicas que intervienen en los procesos naturales tienen su origen en un orden metafísico. Su mecanicismo es muy distinto del de Hobbes y más parecido al de Descartes, es decir, es un mecanicismo metafísico.

¿Lo bueno o lo mejor? Nosotros podremos objetar a Leihniz que basta para la bondad de Dios que sea bueno lo que crea y hace, sin que tenga necesariamente que ser lo mejor, lo que, a más de ser una exageración, compromete peligrosamente su libertad. Leibniz nos dará como respuesta, para él definitiva, que justamente por tratarse de una sabiduría perfecta no le es conveniente elegir entre muchas posibilidades cualquiera que sea buena, sino precisamente la mejor, lo óptimo.

Omne ens est bonum. Podemos muy bien pensar que Leibniz ha dado al viejo axioma *omne ens est bonum,* una interpretación personal que cala hasta su más hondo sentido. No es difícil descubrir el carácter clásico de la metafísica leibniziana, ya en sus mismas formulaciones, en las que percibimos claras resonancias de la terminología tradicional. Así, cuando llama a Dios razón última del ser, y cuando dice: *ce Dieu suffit (Monodología § 39),* eco del platónico ικανόν o cuando en el pasaje inmediatamente anterior declara: «Y es así que la razón última de las cosas tiene que estar en la substancia necesaria, en la que el detalle particular de los cambios no esté más que eminentemente, como en la fuente, y esto es lo que llamamos Dios» (o.c., § 38). Es otra vez la dialéctica platónica del έν que lleva a lo múltiple, la concepción aristotélica de Dios como forma de todas las formas, la tesis neoplatónica, recogida también por Santo Tomás (S. *Th.* 1, 4, 2 ad 1), de la preexistencia de las cosas en Dios, y la doctrina de Nicolás de Cusa, que mira a Dios como *coincidentia e implicatio* de todos los seres. Es igualmente de ascendencia clásica el pasaje de la *Teodicea* (III, § 414ss), en que, declarando su teoría del mejor mundo posible, pinta Leibniz aquel palacio de Júpiter donde están escritos los destinos, cuyas moradas representativas de diversos mundos se suceden en escala ascensional en forma de pirámide, más bellas cuanto más cerca de la cima, y en la misma cumbre el mejor mundo de los posibles. Inequívoca alusión a la pirámide platónica de las ideas. Y cuando al final afirma que la auténtica belleza

desemboca, tras de esta vida mortal, en un estadio superior, reconocemos un eco del επέκεινα platónico.

El mal

Del todo consecuente con esta ontología, Leibniz no asigna un ser propio al mal. Los antiguos lo explican como una privación στέρησις; Leibniz no puede hacer descansar el mal en una voluntad antecedente, predeterminante. Naturalmente, no se le ha ocultado que el mal es una realidad, tanto en la forma de *malum physicum,* como en la forma de *malum morale. El* estudio y discusión de este tema es precisamente el objeto de su *Teodicea,* justificación de Dios frente al mal que se da en el mundo. Leibniz distingue tres clases de mal: *malum metaphysicum, physicum, morale (Theod.* i, § 21).

Malum metaphysicum. El primero consiste simplemente en la imperfección inherente a toda criatura. Se da tal imperfección antecedentemente a todo pecado; pero no es secuela de la materia como tal, como pensaron a veces los antiguos, sino simplemente de la finitud de lo creado. Dios no puede crear otros dioses; por tanto, la criatura, en fuerza de su ser, es algo imperfecto, donde por necesidad chocaremos siempre con límites. Ya pensó así Platón y hasta admitió una idea de lo feo, y nos preguntamos en su lugar si dentro de su concepción no debería darse algo así como una idea de Satán (el. tomo I, 107). Leibniz traslada en realidad el mal metafísico a las verdades eternas existentes en la mente de Dios; allí hay que buscar la fuente de todas las cosas, de las buenas y de las malas. «Esta región es, para expresarnos así, la razón ideal del mal lo mismo que del bien.» Aunque añade en seguida: «pero hablando propiamente, lo formal del mal no tiene causa eficiente, porque consiste en la privación, como veremos, es decir, en aquello que la causa eficiente no ha hecho. Por ello los escolásticos suelen llamar a la causa del mal, causa deficiente» *(Theod.* I, § 20). Se ve claramente que el mal metafísico no es otra cosa que la finitud de las criaturas, finitud que está ya embebida en su naturaleza o en su idea; con ello expresa Leibniz algo que ya Platón hubiera podido decir, pero de hecho no lo dijo con igual claridad.

Malum physicum. El malum physicum consiste en el dolor. Es aquella forma de mal que atormenta más sensiblemente a muchos hombres y de la que principalmente culpan a Dios. A la cuestión clásica: *Si Deus est, unde malum?,* da Leibniz una doble respuesta. Por un lado Dios no quiere este *malum physicum* de un modo incondicionado, sino que lo quiere «muchas veces como un castigo debido a la culpa, y muchas veces también como un medio adecuado para algún determinado fin, por ejemplo, para impedir mayores males o para obtener mayores bienes. La pena sirve asimismo para la corrección y para la ejemplaridad y escarmiento, y el mal sirve muchas veces para gustar mejor el bien, y a las veces contribuye también a una perfección mayor en aquel que sufre, como el grano que se siembra está sujeto a una especie de corrupción para germinar; bella comparación que utilizó el mismo Jesucristo» (o.c. I, § 23). Llega incluso a decir que es «permitido» por Dios, porque la riqueza y especialmente la armonía del universo, así lo requiere. «Y como esta región inmensa de las verdades eternas contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que entre el mal en muchos de ellos y que aun el mejor de todos contenga su porción de mal» (o.c. I, § 21). Expresamente rebate la sentencia de que no puede ser óptima la resolución de aquel que crea algo en que se contiene el mal, si le fue posible crear con total exclusión del mal o absolutamente no crear. En primer lugar, tal proposición no está demostrada, y en segundo lugar, un mal puede ir acompañado de un bien mayor, y así la imperfección de una parte se explica bien a la luz de la mayor perfección del todo. En su apoyo aduce especialmente a san

Agustín, quien afirmó, centenares de veces, que Dios ha permitido el mal para obtener de él un bien. También cita a santo Tomás, quien subraya que la permisión del mal se endereza al mayor bien del universo, y, finalmente, rememora aquí la vieja exclamación cristiana: «o felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» (o.c., apéndices, 1ª objeción y II, § 214; I, § 10; III, § 241).

Malum morale. El mal moral, finalmente, consiste en el pecado. Sólo es permitido por Dios como *conditio sine qua non* del bien, pero no en virtud del principio de lo necesario, sino de la *lex melioris.* Dios está obligado a la elección de lo mejor; por ello crea al hombre libre, de lo contrario no podría realizar el bien moral; tiene, pues, que permitir el mal, por decirlo así, como precio de la libertad (o.c. I, § 25 y prefacio). Por eso Dios no es culpable del mal, sino el que lo elige, el que abusa de la libertad que se le dio para el bien.

Idea básica de todo este razonamiento es que en el mundo predomina el bien sobre el mal. Leibniz hace aquí muy atinadas observaciones psicológicas. Así dice, por ejemplo, que tendemos siempre a exagerar el mal, porque paramos poco la atención en el bien, porque somos desagradecidos y no apreciamos lo bueno de las cosas hasta que nos lo avisa por contraste el infortunio, y porque nos dejamos fácilmente impresionar por las experiencias desagradables y nos complacemos luego en pintarlo todo con las más negras tintas. Hay incluso gentes «que en todas partes barruntan el mal y envenenan las mejores obras echándolas a mala parte», y entre ellos conocemos algunos que parecen poner todo su ingenio en desenmascarar la supuesta maldad de los hombres y del mundo; uno de ello es Tomás Hobbes (o.c. II, § 220; I, § 12ss). Pero la respuesta capital a la cuestión de si abunda más el bien o el mal en el mundo, la da una valoración específicamente ética, a saber, la persuasión de que el bien, en razón de su calidad, sobrepuja al mal en toda clase de circunstancias, aun en el caso que el número de los malos ahogue el número de los buenos, pues «la excelencia del bien total en el número más pequeño (de hombres) prevalece sobre el mal total del mayor número... Dios es infinito; el demonio es limitado; el bien puede crecer hasta el infinito, al paso que el mal tiene sus límites» (o.c., apéndices, 2ª objeción). Éste es el lenguaje de los sabios. Para entenderle habrá que aguzar previamente la percepción visiva del valor.

La monadologia como teoría del espíritu

La mónada es *force primitive* también en el reino de lo espiritual. La monadología se transforma entonces en teoría del conocimiento. Puesto que la mónada es un ser anímico, él «también» pudiera parecer ilógico, pero no lo es porque la consideración gnoseológica posee su propio punto de vista metódico junto al de la consideración ontológico-metafísica y porque alma no siempre es espíritu.

Conocer. También para Leibniz, como para Descartes, el espíritu es primordialmente pensar y conocer, el mismo apetecer es «tendencia a pasar de una percepción a otra»; el sentimiento no constituye un especial tema de su filosofía. Estamos en la era del racionalismo. En el espíritu así entendido distingue Leibniz tres clases de contenidos.

Sentidos externos. Primero aquellos contenidos que son exclusivamente sensibles y constituyen en particular los objetos y las afecciones de cada sentido. Son claros, en cuanto que ayudan a tener conocimiento de algo determinado; pero son «confusos» y no «distintos», en cuanto que no pueden resolverse en conceptos ni declararse a aquel que aún no ha experimentado aquellos contenidos. Tan sólo es posible inducirle a que lo perciba por sí mismo. Y sobre todo, las cualidades sensibles son en realidad cualidades ocultas, un «no sé qué», del que se da uno cuenta sin que pueda dar razón de ello; «si el rojo, por ejemplo, es el movimiento rotatorio de ciertas esferillas que constituyen, como

se ha afirmado, la luz; si el calor es un remolino de polvo extraordinariamente sutil; si el sonido se forma en el aire de parecida manera a como los círculos en el agua cuando se arroja en ella una piedra, según afirman algunos filósofos; resulta que nosotros nada vemos de esto y nos es incomprensible cómo esa rotación, ese remolino y esos círculos, si realmente se producen, dan lugar precisamente a la percepción de lo rojo, del calor, y del sonido» *(Lettre sur ce qui dépasse les sens et la matiére,* ed. Gerhardt, IV, 499ss).

Consiguientemente «usamos de nuestros sentidos externos lo mismo que el ciego utiliza su bastón». «Muy lejos, por tanto, de ser verdad, como algunos se imaginan, que única y exclusivamente entendemos la naturaleza de las cosas sensibles, son éstas en verdad las que menos conocemos» (l.c. ed. Gerhardt, 500). Admite con todo Leibniz «que en nuestro estado presente nos son necesarios los sentidos externos para pensar, de manera que si no los tuviéramos nada pensaríamos» (l.c. ed. Gerhardt, 506).

Sentido común e imaginación. Por encima de las cualidades adscritas a cada uno de los sentidos externos, se da un segundo estrato en el espíritu humano, el del sentido común con sus contenidos. Estos no son específicos de ningún sentido particular, sino que los datos sensibles particulares se reúnen en el sentido común convirtiéndose en un contenido común. Este sentido común, junto con los sentidos externos, constituye la llamada facultad imaginativa. Aquí poseemos contenidos no sólo claros, sino también distintos, a los que pueden ahora aplicarse conceptos, como la idea del número y de la figura (extensión), que podrán afectar a los datos de la sensación visual y táctil, aunque no a los de la auditiva. Es muy de notar que Leibniz afirma a renglón seguido «que si se quiere concebir distintamente números y figuras y formar con ellos una ciencia, se ha de echar mano necesariamente de algo que los sentidos no son capaces de dar, que tiene que aportarlo el entendimiento» (l.c. ed. Gerhardt, 501). Los contenidos del sentido común vienen a ser, pues, sensibles e inteligibles al mismo tiempo. Aun siendo verdad que Leibniz utiliza, en las mencionadas teorías sobre las cualidades sensibles, la crítica del conocimiento aireada por la nueva filosofía, sobre todo a partir de Locke, con la conocida distinción de cualidades primarias y secundarias, no es menos cierto que en las palabras últimamente citadas habla su propio lenguaje.

Entendimiento. Llegamos a la tercera clase de contenidos del espíritu, los «puramente inteligibles». Lo que Leibniz dice acerca de estos conceptos puros del entendimiento y de su relación con el sentido, es del mayor interés como prenuncio de la teoría crítica de Kant. Como primer ejemplo aduce Leibniz el número y la figura. «Estas ideas claras y distintas» constituyen el objeto de la imaginación. Igualmente «constituyen el objeto de las ciencias matemáticas, a saber, de la aritmética y la geometría, como ciencias puramente matemáticas, y de su aplicación a la naturaleza, de donde procede la matemática aplicada.» Siempre que queremos explicar las cualidades sensibles y hacerlas accesibles a conclusiones racionales, tenemos que recurrir a estas ideas matemáticas. Pero, y aquí tenemos la concepción específicamente leibniziana en este punto, «las mismas ciencias matemáticas no tendrían estricta fuerza probativa, si no consistieran más que en una simple inducción u observación, incapaz de asegurarnos nunca la perfecta universalidad de las verdades obtenidas, si no viniera en ayuda de la imaginación y del sentido algo superior, que única y exclusivamente puede ser dado por el entendimiento (l.c.. ed. Gerhardt, 501).

En las instituciones matemáticas y geométricas, tenemos, pues, según Leibniz, a diferencia de Kant, conceptos del entendimiento. Alargando la lista de ejemplos aduce «la idea de mí mismo (concepto del «yo»), el concepto de substancia y los demás conceptos de la metafísica, tales como causa, efecto, acción, semejanza, así como también los conceptos fundamentales de la lógica y de la moral» (l.c. ed. Gerhardt, 502). En el prefacio a los *Nuevos Ensayos,* enumera, además: el ser, unidad, substancia,

duración, mutación, actividad, representación, placer, y «mil otros conceptos»; finalmente, el entendimiento mismo, «intellectus ipse»: «somos, por decirlo así, innatos a nosotros mismos». Como en Platón, comenzó también con un par de ejemplos y acabó por extender sus ideas a todo el campo de la realidad. Es interesante notar que ambos pensadores ven en la metafísica los conceptos prototipo del entendimiento. Leibniz se apoya en el conocido ejemplo del *Menón* platónico (82 c es), como ya antes lo hizo Nicolás de Cusa. Leibniz pone de relieve la transparencia de lo inteligible dentro de lo sensible no sólo en la tantas veces citada carta-tratado *Sobre lo que rebasa los sentidos y la materia,* sino también en el *Diálogo de agostó de 1667* (ed. Gerhardt, VII, 1·90-193), aquí es donde advierte que el círculo dibujado sobre el papel no es nunca el auténtico circulo, sino un símbolo del círculo matemático, el único que en su idealidad inteligible representa el verdadero círculo, y desde el que en realidad hay que comprender el círculo material trazado en el papel.

Sentido y pensamiento. El resultado, lo mismo en Leibniz que en Platón, es que sólo por tener conceptos inteligibles en el entendimiento y únicamente en virtud de ellos, nos es dado utilizar científicamente los datos del conocimiento sensible. Nos son necesarios los sentidos y sin ellos no podemos pensar. «Pero lo que es necesario para una cosa no por ello constituye ya su esencia. El aire nos es necesario en nuestra vida, pero nuestra vida es algo distinto del aire. Los sentidos nos proporcionan la materia para nuestro conocimiento intelectual, y aun en nuestras ideas más abstractas se mezclan siempre componentes sensibles, pero el conocimiento intelectual requiere algo más que lo meramente sensible» *(Sobre lo que rebasa...).* O, como se dice en el prefacio a los *Nuevos Ensayos:* «Los sentidos, aunque necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, no son suficientes para proporcionárnoslos todos.» Instintivamente nuestro pensamiento salta a las palabras de Kant: «Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello se deriva todo él de la experiencia.»

Innatismo

Lo inteligible. ¿Qué coloca Leibniz concretamente en esa zona de los contenidos inteligibles del espíritu? Ante todo podemos ver en ellos las llamadas ideas innatas. Es el concepto que se destaca más en el diálogo polémico con Locke, los *Nuevos Ensayos,* especialmente al sostener frente al inglés, y en esto también frente a Aristóteles, que el alma no es una *tabula rasa.* Leibniz subscribe la opinión de que el alma lleva ya desde el principio impresas «ciertas razones originarias de diversos conceptos y principios, que los objetos externos no hacen más que excitar de nuevo en ocasión oportuna» *(Nouveaux Essais,* libro I, y prefacio). Son las ideas platónicas, como se deduce bien claro de un fragmento sobre la *Characteristica universalis* (ed. Gerhardt VII, 148), donde se dice: «Por ello, Platón apartó el pensamiento de estas ideas confusas y lo dirigió a los puros conceptos, y afirmó que todo auténtico saber se ocupa de lo eterno, y que los conceptos universales o las esencias poseen más realidad que las cosas particulares, las cuales participan del acaso y de la materia y consisten en un eterno fluir. El sentido nos proporciona más error que verdad; el espíritu... se libera de la materia en el puro conocimiento de las verdades eternas y alcanza con ello su perfección. Hay en nuestro espíritu ideas innatas, que nos representan las esencias generales de las cosas; nuestro conocer es, por tanto, un recordar, y nuestra perfección hay que reducirla en último término a una comunidad con los dioses. Todo esto -agrega Leibniz por su parte- si rectamente se interpreta, es plenamente verdadero y de la más alta significación.» La alusión al *Menón* platónico *(Disc. de métaphysique §* 26) hay que encuadrarla en esta misma concepción de la «anamnesis», y, como no podía

esperarse menos de un pensador tan metido en la tradición metafísica occidental, cita también a san Agustín, la teoría suya de que las ideas están en la mente divina y son por ello una *représentation de Dieu (Nouveaux Essais,* iv, cap. 11, § 13; 11, cap. 1, § 1).

Intelectus ipse. En la discusión con Locke, da Leibniz una significación algo distinta a aquellos contenidos inteligibles. Esas verdades no se hallarían en nuestro espíritu «independientes entre sí, unas al lado de las otras, como los edictos del pretor que se pegaban al tablero público»; se trataría más bien de inclinaciones, disposiciones y aptitudes o potencias naturales. No es, naturalmente, decir que se reduce todo a una «mera facultad», sin ninguna actual actividad, como las facultades de que continuamente hablan los libros de la escuela, y que no significan, en opinión de Leibniz, realidad alguna, sino ficciones fabricadas por vía de abstracción; puesto que el alma, como substancia que es, no puede en absoluto estar sin actividad, aunque dicha actividad no la advirtamos.

Con este concepto de fuerzas o potencias naturales quiere Leibniz salir al paso de la objeción que tanto Aristóteles como Locke han lanzado contra las ideas innatas, diciendo que de existir en nuestra alma deberíamos tener noticia de ellas. Aun de aptitudes y hábitos y otros contenidos espirituales conscientemente adquiridos no tenemos muchas veces advertencia, replica Leibniz, y, sin embargo, ahí están y de repente aparecen de nuevo. Estas disposiciones, aptitudes y potencias naturales no son en realidad otra cosa que el «entendimiento mismo», que conoce la substancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción y «otra multitud de cosas que no pueden darnos los sentidos». Puede concederse en paz a Locke el viejo adagio de que nada hay en el alma que no haya pasado por los sentidos (nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu). «Pero es preciso exceptuar el alma misma y sus afecciones: *excipe, nisi ipse inlellectus*» *(Nouveaux Essais,* n, cap. 1, § 2).

No se trata, pues, de ver si necesitamos o no de los sentidos, que Leibniz está lejos de reprobar, no menos que Platón y un «a priori», como resultado de la adquisición en una existencia anterior, es en todo caso rechazado (l.c. r, cap. 1, § 5); el problema es cómo los necesitamos y qué es lo que el entendimiento pone de su parte y qué hace de aquel material sensible. El mismo entendimiento, con sus disposiciones y sus fuerzas naturales es, pues, el centro del problema.

Verdades de razón y verdades de hecho

La verdadera intención de Leibniz en este punto la sacamos de la tercera y decisiva significación atribuida por él a los contenidos inteligibles, cuando nos habla de verdades de razón *(vérités de raison),* por oposición a verdades de hecho *(vérités de falt).* Siempre que salen a cuento las ideas innatas, se mencionan al punto las verdades de razón; lo que nos persuade de que aquí es donde decididamente hay que buscar la verdadera mente de Leibniz en todo este asunto. La contienda en torno al origen de nuestros conceptos, si son innatos o adquiridos totalmente en y por la experiencia, es en realidad una contienda en torno al concepto de ciencia. ¿Bastará que nuestros enunciados científicos sean probables, o deberán ser estrictamente ciertos? Éste es el sentido profundo de la problemática en torno al empirismo y al llamado racionalismo.

El empirismo llega siempre con su inducción, así opina Leibniz, a una suma de ejemplos; por grande que sea esta suma, nunca da verdades universales, eternas y estrictamente necesarias; pues del hecho de que tal cosa haya acaecido muchas veces de esta o de la otra manera, que la noche, por ejemplo, haya seguido al día, y el día a la noche, no se deduce que la próxima vez ocurrirá del mismo modo. Leibniz previene aquí la conocida duda de Hume sobre la constancia del curso de la naturaleza y su teoría

sobre el carácter de probabilidad de las leyes físicas. Los animales tienen esas mismas asociaciones de imágenes. Consiguientemente, según Leibniz, «las conclusiones que sacan los animales están en el mismo plano que las conclusiones que sacan los puros empíricos» (prefacio a los *Nuevos Ensayos).* Sólo las verdades de razón nos proporcionan verdades enteramente ciertas, eternas y necesarias. Estas verdades de razón las tenemos en primera línea en la matemática pura; todos comprenden en seguida, nota Leibniz, que éstas son auténticas verdades de razón; la prueba es que siendo muchas de ellas, como los enunciados de Euclides, suficientemente asequibles al conocimiento experimental, hubo con todo de demostrarlas el matemático griego siguiendo un cuidadoso proceso racional.

Sin los datos de los sentidos, nunca se hubiera llegado, es cierto, a los teoremas matemáticos, pero la auténtica prueba sólo se realiza mediante una intuición racional de los «principios internos, o como se suele decir, innatos». Los sentidos no son más que mera *ocasión* para la propia actividad de la mente, que es penetración intelectual de las verdades eternas, con lo que el espíritu se alza muy por encima de la experiencia sensible. Esto es lo que significan las disposiciones, aptitudes y fuerzas naturales, el *intellectus ipse.*

Lo mismo que en la metafísica pura, también se dan tales verdades de razón en la lógica, en la metafísica, en la moral, en la teología natural y en la ciencia natural del derecho. En todos estos casos se trata de verdades de razón. Se dan igualmente dondequiera se dé una verdadera ciencia. Con ello es con lo que se levanta el hombre sobre las bestias y se hace un ser espiritual. En ello estriba su parecido con Dios.

Con los ojos de Dios... Y si nuestra alma estuviera en posesión de una actividad por completo desembarazada de obstáculos como lo está la mente divina, entonces todas las verdades de hecho se nos convertirían en conocimientos necesarios, de forma que en el sujeto del juicio podriamos ver en seguida todos los predicados que le pertenecen, o lo que es lo mismo, en la substancia todos los accidentes que le convienen. Las siguientes palabras nos lo explican: «Hemos dicho que todo lo que le acaece al alma o a cualquier substancia es una consecuencia de su noción; por tanto, la idea misma o la esencia del alma lleva consigo el que todas sus apariencias y percepciones le nazcan espontáneamente de su propia naturaleza» *(Disc. de mét. § 33).* Esta deducción del predicado a partir del sujeto, o de los accidentes a partir de la substancia, no debe sorprendernos si pensamos en el axioma *agere sequitur esse,* que explota aqui Leibniz muy en serio.

Dicho axioma da el fundamento ontológico para la identidad de los accidentes con la substancia y, con ello, para su necesidad. El fundamento lógico lo desenvuelve Leibniz en el pequeño tratado sobre la libertad (*Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz,* ed. Foucher et Careil, París 1857, p. 178ss., ed. Gerhardt, *it,* 497ss). Allí explica que toda verdad es *o primitiva o derivada.* Primitivas son aquellas verdades de las que no se puede dar ninguna razón; son proposiciones idénticas o inmediatas, en las que se afirma de un sujeto un predicado idéntico con él o se niega un contradictorio. Las verdades derivadas son de dos clases. Unas que pueden resolverse plenamente en proporciones primitivas y son verdaderos juicios *analíticos;* tales son las verdades de razón necesarias de la metafísica y la matemática, que revisten propiamente el carácter de proposiciones idénticas. Otras cuya resolución admite un proceso *in infinitum,* las que llamará después Kant juicios sintéticos, y Leibniz llama *verdades contingentes* o de hecho. También aquí el predicado está contenido en el sujeto, pero nosotros no podemos demostrar esta conveniencia o identidad, en forma que no nos es dado reducir semejantes juicios a una igualdad. Solamente Dios puede penetrar la infinita serie de razones de las que dependen estas verdades de hecho; Él conoce el modo de unión del

predicado con el sujeto, y en virtud de ello son para Él también estas verdades de hecho verdades necesarias, que conoce Él a priori.

Petites perceptions. Para nosotros, los hombres, quedaría aún una vía de acceso a la totalidad de las razones que presiden determinados acontecimientos, y por tanto a la posibilidad de aprehender una verdad de hecho como una verdad esencial. Esta vía iría a través de las pequeñas percepciones que en todo momento se dan en nuestra alma en número infinito, percepciones que no van acompañadas de apercepción o reflexión, que no representan más que una modificación en el alma misma, y de las que no tenemos conciencia, bien porque son demasiado débiles, bien porque son demasiado numerosas o demasiado uniformes para poderlas apreciar distintamente en particular, pero que en unión de otras pueden ejercer su influjo y virtud. Recuérdese que Leibniz, consecuente con su definición de substancia, no admite que ésta pueda estar jamás inactiva; ni alma sin percepción, ni cuerpo sin movimiento, de modo que el mismo llamado reposo no es sino un movimiento infinitamente pequeño. Estas «pequeñas percepciones» son de mayor eficacia de lo que acaso se piensa. «En ellas descansan nuestras impresiones indeterminadas, nuestro gusto, nuestras representaciones de las cualidades sensibles, todas las cuales son claras en su conjunto, pero confusas en sus partes particulares separadas; en ellas descansan las infinitas impresiones que obran en nosotros los cuerpos que nos rodean y, consiguientemente, la conexión en que está todo ser con el resto del universo. Más aún, se puede decir que, en virtud de estas minúsculas percepciones, el presente está preñado del futuro y se llena con el pasado, y que todo está solidariamente concorde entre sí y que unos ojos que fueran tan penetrantes como los de Dios podrían leer, en la más mínima substancia, la serie total de movimientos del universo» *(Nouveaux Essais,* prefacio). De pasada nos ha dado aquí Leibniz en breves palabras toda una teoría del inconsciente.

Racionalismo y empirismo. Pero lo más interesante en todo esto es, por una parte, el camino que nos traza Leibniz para transformar las materias contingentes de hecho en verdades esenciales, con sólo que pudiéramos mirarlo con ojos... suficientemente penetrantes; y por otra, la persuasión, que late en el fondo de todo este contexto, de que la limitación de nuestro conocer, comprobada en estas verdades de hecho, tiene tan sólo un origen de orden práctico, pero que en principio, de suyo, toda verdad presenta una necesidad esencial.

En esta tesis puede apreciarse, con toda su luz, la oposición característica de Leibniz al empirismo de Locke. Es la oposición que separa la concepción de la ciencia como un conjunto de datos y enunciados esenciales, necesarios y eternos, de aquella otra concepción que no ve en la ciencia mas que una suma de meras probabilidades. Aunque Leibniz habla en determinado pasaje del prefacio a los *Nuevos Ensayos* en el sentido de que quizás la concepción de Locke no se distancia del todo de la suya propia, puesto que también él admite ideas que se derivan de la reflexión vuelta sobre lo que pasa en nuestro interior, habrá que ver en ello, sin duda, más bien una expresión de cortesía; las ideas «reflejas» de Locke son sólo relaciones de ideas con otras ideas, y en ese sentido naturalmente analíticas. Pero, dado que las mismas cosas relacionadas emanan, según Locke, de la experiencia, y no ofrecen, por tanto, un valor que supere la probabilidad, las relaciones derivadas de aquéllas correrán la misma suerte. Son contenidos de representación sólo relativamente necesarios, no verdades absolutamente necesarias y realmente aprióricas, como son las que Leibniz tiene ante sus ojos.

Arte combinatoria. Por las vías de Llull

Para Leibniz el saber conceptual se reducirá en último término a descubrir todas las combinaciones posibles de los primeros elementos primitivos y sus conexiones en este reino de las verdades esenciales. Ya a sus veinte años había escrito sobre un género de arte combinatoria, que tendría por cometido «hallar una especie de alfabeto de los conocimientos humanos, que permitiera, mediante la combinación de sus letras y el análisis de las palabras compuestas de aquéllas, descubrir y juzgar todo lo demás».

En prosecución de este plan, había ideado el proyecto de una *Characterística universalis*, según la cual habrían de fijarse para todos los conceptos ciertos números «característicos», a los que se aplicaría después un cálculo lógico, por el modelo del cálculo matemático. Una especie de álgebra de conceptos. Con esta reducción de todas las cuestiones científicas a números, tendríamos una a manera de estática mental, en virtud de la cual podrían ser, en cierto modo, sopesados los fundamentos de razón. Pues también las probabilidades están sometidas al cálculo y a la prueba, ya que siempre es posible fijar la mayor probabilidad que da de sí un determinado conjunto de circunstancias. Es obligada la referencia comparativa de esta *characteristica universalis* a la forma posterior de la dialéctica platónica, en la que se concebían las ideas como números.

Leibniz se prometía de este su original intento nada menos que acabar de una vez con todas las contiendas doctrinales, ya que ahora todo se reduciría a un orden de pura razón, «lo único incondicionalmente conducente y saludable». Aun para la misma extensión apostólica de la fe sería un excelente medio esta *characteristica universalis;* «pues una vez que los misioneros lograran introducir ese lenguaje, la verdadera religión, que está en perfecta conformidad con la razón, quedaría asentada, y una apostasía de ella estaría en el futuro tan a cubierto de todo riesgo como lo está el que los hombres se aparten de la aritmética y de la geometría, una vez que la han aprendido».

No compartimos hoy naturalmente este optimismo, típico de la época de la ilustración y del racionalismo; pero la idea fundamental de Leibniz ha permanecido; por algo se le considera padre de la moderna logística. Véanselos dos trataditos relativos a la *Characteristica universalis* y a los *Métodos de la síntesis y análisis universal* (ed. Gerhardt, vil, 184-189).

Platón, Leibniz y Husserl

Trayectoria histórica del conocimiento de esencias. Para una mejor inteligencia de la teoría de los contenidos inteligibles de nuestro espíritu, será oportuno seguir la línea histórico-genética en que Leibniz se ha inscrito.

Él mismo da como pilares de ella a Platón con su concepción del *mundus intelligibilis* y de la «anamnesis», a san Pablo con sus expresiones sobre la ley de Dios escrita en nuestros corazones (Rom 2, 15), a los estoicos con sus *notiones communes,* a San Agustín con sus ideas subsistentes en la mente divina, y a otros filosófos más modernos, como Justo Escalígero, «que dan otros bellos nombres» a la misma cosa, como semillas de eternidad o «zopyra», es decir, «fuego viviente, rasgos luminosos ocultos en nuestro interior, que saltan al contacto con la experiencia sensible»; es la *scintilla anímae* de los místicos y de la escolástica, el fondo del alma de Eckhart. No deja de ser curioso que Leibniz cite también a la escolástica *(Nouveaux Essais,* prefacio). Y lo hace con razón; pues las ideas forman parte de sus principios metafísicos y gnoseológicos. Si Santo Tomás pudo superar la experiencia de los sentidos fue en virtud de las ideas que brillan en el *intellectus agens* (cf. tomo I, 380s).

Otra de las principales estaciones en este largo camino es Nicolás de Cusa, para quien Dios, el *unum* metafísico, y la razón humana, el *unum* lógico, lo abarcan todo en

sí en una *coincidencia oppositorum* (cf. tomo I, 454s), muy parecidamente a como ocurre en la mónada de Leibniz. El puente de enlace entre el pensamiento del Cuieno y Leibniz es Giordano Bruno.

Pero entre todos es preciso mencionar a Spinoza, con su entendimiento infinito (cada mónada de Leibniz viene a ser un entendimiento infinito), pues en él se nos revela con especial luz el influjo de la teoría aristotélica del νούς, que a través del *intellectus agens* averroístico universal, opera latente en el pensamiento de Spinoza. Dicha teoría aristotélica entra de lleno en la línea de influjos históricos que desembocan en Leibniz, si bien éste, impresionado por la dura expresión de *tabula rara* aplicada al entendimiento, coloca a Aristóteles al lado de Locke. Pero el verdadero contexto histórico-genético vo puede dejar lugar a dudas, si se considera que el νούς aristotélico es inmixto e impasible (cf. tomo I, 1209), y que le compete, por tanto, la espontaneidad, lo mismo que a la mónada sin ventanas. El νούς es activo, los sentidos no lo son; la función de la esfera sensible se reduce en Leibniz, como en Aristóteles, a prestar un material en calidad de mera *occasio*, por ello Cassirer, en su traducción, notó ya justificadamente que Aristóteles está más cerca de Leibniz que de Locke.

El concepto de espontaneidad es característico para fijar al punto el curso de esta línea histórica que viene desde la antigüedad y llega hasta el tiempo posterior a Leibniz, hasta Kant y el idealismo alemán. Bien es verdad que en estos últimos la espontaneidad se presenta con tonos incomparablemente más radicales, hasta crear incluso el objeto del conocimiento; para Leibniz, en cambio, lo mismo que antes para el Cusano, las ideas y las verdades eternas son objetos ya dados y encontrados por la mente (cf. tomo I, 4569), algo así como se entenderá modernamente en la intuición de esencia del método fenomenológico de Husserl. De cualquier modo que se quiera matizar este saber de esencias, a través de las múltiples variaciones con que se ha desarrollado en la historia, queda siempre en pie la realidad de esta filosofía de esencias, con su dialéctica ideal, como un grandioso tema potente y unitario que perdura desde Platón hasta Husserl.

Leibniz y Kant. Leibniz es sin duda uno de los más luminosos representantes de esta gran corriente histórica. Y si se tiene en cuenta que su filosofía va a servir de punto de partida para la filosofía clásica alemana de Kant y su secuela idealista, no se verá dificultad en admitir que, a través de Leibniz, esa misma filosofía alemana se inscribe en la continuidad de la conciencia metafísica que viene de la antigüedad y de la edad media, y que sería descaminado querer entenderla en un absoluto aislamiento antihistórico.

Al Kant de los cuarenta años se le puede bien llamar un leibniziano. Después sí, se separa de Leibniz para fundar una metafísica propia con su filosofía trascendental. Pero su problemática en torno al conocimiento de la esencia puede situarse, como lo ha notado K. Hildebrandt, en la línea y espíritu leibnizianos; ejemplos son la problemática de las antinomias, la *Crítica del juicio* y el Opus *postumum.*

El neokantismo, con toda su fe en el criticismo kantiano, no ha realizado de modo *suficiente*, un estudio crítico sobre los nexos entre Kant y Leibniz. Es una patente laguna, en la inabarcable «bibliografía kantiana.

Del reino de los espíritus

El hombre, semejanza de Dios y ser inmortal. Al hombre lo define Leibniz con la fórmula tradicional «animal rationale». Es consecuencia de lo anteriormente dicho. En la *Monadología (§ 82ss)* desarrolla expresamente Leibniz sus ideas sobre el hombre, tomado como un ser espiritual (cf. también los lugares paralelos allí notados de la

Teodicea. y del *Discurso de Metafísica § 35ss).* El hombre, en su misma condición de ser espiritual o racional, es también alma, y por este solo capítulo no surge aún una discriminación frente a los animaleg. Seres vivientes y animales en general aparecen con el mundo y no pueden desaparecer sino con él. «Con todo, hay esto de particular en los animales racionales, que sus pequeños animales espermáticos, en tanto que no son más que esto, tienen solamente almas ordinarias o sensitivas, pero una vez que los que son elegidos, por así decirlo, llegan por una actual concepción a la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus.» Todas las almas son especies vivientes del universo, mas los espíritus están por encima de ellas como el ojo por encima del espejo. Los espíritus representan el universo consciente y racionalmente. En ese sentido son trasuntos de la divinidad o del Hacedor de la naturaleza, y como que cada espíritu, con su sello arquitectónico, puede dar, en algún grado al menos, una imagen del universo, resulta ser en su esfera como una pequeña deidad. «Los espíritus pueden entrar en una especie de comunidad con Dios, y Dios respecto de ellos no es solamente lo que un inventor respecto de su máquina (como lo es Dios respecto de las otras criaturas), sino además lo que es un príncipe para con sus súbditos y aun lo que un padre para con sus hijos.»

Este reino de los espíritus es el más perfecto Estado entre las más perfectas monarquías, la Ciudad de Dios, un mundo moral dentro del mundo natural. Con respecto al hombre se puede considerar a Dios, no ya meramente como el principio o causa primera de todas las substancias, sino al mismo tiempo como la suprema cabeza de todas las personas o substancias dotadas de razón; no sólo como el más grande de todos los seres, sino a la vez como el más perfecto de todos los espíritus. Así, metafísica y moral vienen a encontrarse necesariamente aquí en perfecta coincidencia.

El hombre tiene una especial relación con Dios como compendio de toda perfección posible de los seres espirituales. Mientras los otros seres reflejan primordialmente el mundo visible, las personas humanas representan más bien a Dios y son aptas para irradiar su bondad. Los espíritus son las substancias capaces de la más alta perfección, de un perfeccionamiento que no se satisface con este mundo y exige un más allá. Justamente por ello, podemos admitir que Dios no aniquilará jamás nuestra persona, sino que la conservará siempre *(Disc. de mét. § 35).* Nuestro pensamiento va sin quererlo a la valoración kantiana de la persona humana, con su reino de los fines y su idea de la inmortalidad como un postulado de la razón práctica.

Perfección y virtud. Pero también va en seguida nuestro pensamiento a la concepción platónica de la moralidad como un asemejamiento a Dios. Leibniz concibe la moral de un modo muy parecido. El principio ético inmediato es para él la naturaleza humana ideal. «Llamo perfección a toda elevación del ser; porque así como la enfermedad es una especie de postración y una caída de la salud, así la perfección es algo que se eleva sobre la salud, y la salud consiste en el medio y en el equilibrio del fiel de la balanza y pone las bases para la perfección» *(Von der Weisheit,* ed. Guhraver, *Deutsche Schriften* 1, *422;* ed. Erdmann, p. *672).* Pero en último término es hacia Dios hacia quien nos movemos en el tiempo y en la eternidad, representándole e irradiándole en el ser y en el obrar. El camino para ello lo constituye el encumbramiento y elevación de lo que nosotros somos: actividad y fuerza como substancias, sabiduría y bondad como seres espirituales. La perfección se manifiesta en el poder de obrar. Cuanto más alto es ese poder, tanto más alto y libre es el ser y tanto más acusado está en él el sello del orden ideal. «Además, en toda fuerza, cuanto más grande es, tanto más se manifiesta en ella lo múltiple emanado de lo uno y en lo uno, siendo lo uno como rector de lo múltiple fuera de sí y su modelo dentro de sí. Ahora bien, la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la conformidad, y como unas cosas se conforman más a esto que a

aquello, de ahí fluye el orden, del que deriva toda belleza, y la belleza despierta el amor.» «Por ahí se verá también cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y belleza, son cosas que están entre sí enlazadas, lo que pocos advierten como es debido» (l.c.).

Al resolver así los viejos problemas en torno al bien moral, a la virtud, y a la felicidad, a la ley y a la libertad, Leibniz se coloca de nuevo en la línea clásica, que viene desde la filosofía platónico-aristotélica. Adviértase en particular que metafísica y moral, ser y valor, aún no están disociados entre sí; desde Kant ocurrirá de otró modo. Y de paso apuntaremos también aquí que para Leibniz, lo mismo que para Nicolás de Cusa, Cristo es mejor guía que los filósofos para este camino de la virtud *(Disc. de mét. § 37).*

Derecho, Estado y Religión

Igualmente se mueve Leibniz dentro del cuace tradicional en el terreno del derecho y de la religión.

No puede confundirse el derecho con la suma de las leyes, si no se quiere caer en el fallo de identificar derecho y fuerza. *Derecho y poder.* Las leyes, en efecto, pueden ser injustas, pero no el derecho *(Meditation sur la notion commune de la justice.* En G. Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Neue Bearbeitung.* (Comunicaciones a base de los escritos inéditos de L. Nueva refundición) Leipzig *1893, p. 41ss;* ed. Buchenau-Cassirer, 11, *511).* Derecho, para Leibniz, es cuestión de validez ideal; no pedende de la experiencia más de lo que dependen de ella las relaciones de los números. La ciencia del Derecho no parte, consiguientemente, del mundo de los sentidos, sino que se ocupa de verdades eternas del orden de las ideas platónicas *(Juris et aequi elementa.* Mollat, 1. c., *22;* ed. Buchenau-Cassirer, rt, *504).* Se puede decir que todo cuanto Dios quiere es justo. Pero Leibniz no quiere que se entienda esta proposición en el sentido de un positivismo moral teológico, como si sólo por quererlo Dios fuera justo y bueno; sino al revés, por ser bueno y justo por eso lo quiere Dios.

El principio de toda moralidad y justicia no es propiamente la omnipotencia, sino la sabiduría y bondad divinas. «La bondad tiende a alcanzar el mayor bien posible; mas para conocer esto necesita de la sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento del bien, así como la bondad no es otra cosa que la inclinación a proporcionar a todos el bien y evitarles el mal, siempre que el mal no sea necesario para un bien mayor o para alejar un mayor mal. Así que la sabiduría tiene su asiento en el entendimiento, y la bondad en la voluntad, y la justicia consiguientemente en ambos. El poder es algo completamente distinto» *(Méditation sur la notion commune de la justice;* Mollat, p. 48; ed. Buchenau-Cassirer, ir, 511). Si se quisiera hacer depender la justicia exclusivamente del poder de Dios, se haría de Dios un tirano que procede según el lema: *stat pro ratione voluntas.* No tendría entonces sentido el alabar a Dios por su justicia, pues ésta no añadiría nada al simple concepto de la acción divina, ya que en tal hipótesis, como quiera que actúe Dios y suceda la cosa, será siempre justo, por la única razón de que así ha sucedido. Más aún, no habría ya ninguna diferencia entre Dios y el diablo, pues de ser éste el señor del mundo, habría que rendirle adoración, aunque rigiera al mundo diabólicamente, porque tendría el poder divino, supuesta norma única de lo bueno *(Méditation sur la notion commune de la justice,* Mollat, p. 41s; ed. Buchenau-Caseirer, n, 507).

Leibniz y Hobbes. Leibniz toma siempre posición en este terreno de un modo decidido contra Hobbes. El filósofo inglés sostenía, poco más o menos, la misma tesis que Trasímaco en la *República* platónica; es justo lo que le cuadra o le viene en gusto al más fuerte. De tener razón Trasímaco, jamás sería injusto un dictamen de un tribunal

supremo, ni digno de baldón un hombre malo pero poderoso. Más aún, la misma acción podría ser a la vez justa e injusta, según los jueces que le cupieran en suerte, lo que es evidentemente absurdo. En esta hipótesis se mueve enteramente Hobbes cuando asevera que Dios tiene derecho a hacerlo todo, porque es todopoderoso. La respuesta de Leibniz a esto es característica. Achacaba a Locke el adulterar la naturaleza de la verdad y del espíritu; a Hobbes le echa ahora en cara el no saber distinguir entre la cuestión de hecho y la cuestión de derecho. «Pues es preciso distinguir entre lo que puede ser y lo que debe ser. El mismo Hobbes cree, casi por el mismo título, que la verdadera *religión* es la del *Estado.* Y si conforme a ello el emperador Claudio, que por un edicto promulgó que «in libera republica crepitus atque ructus liberos esse debere» (Suetonio, capítulo 32), hubiera colocado en el número de los dioses *colendos* al dios *crepitus*, se hubiera convertido éste efectivamente en un dios verdadero y digno de adoración. En ello estriba la extendida opinión de que no existe una religión verdadera y de que la religión no es sino una invención humana; lo mismo que el principio de que es justo lo que place al más fuerte, no expresa otra cosa sino que en absoluto no hay regla alguna segura y determinada de justicia que nos prohiba hacer impunemente lo que queramos y podamos. La traición, el asesinato, el veneno y los crueles tormentos, que se hagan padecer a un inocente, todas estas cosas serán consiguientemente justas con sólo que tengan éxito. Pero esto es en verdad trastornar el significado de las palabras» (o.c. 508).

Una sociedad en la que el llamado derecho no es otra cosa que desfogue del poder, de la necesidad o de otras posibles exigencias de la vida, la compara Leibniz, como ya antes lo hiciera san.Agustín, en *De Civit. Dei* IV, 4, a una sociedad de bandidos *(Nouveaux Essais, r,* cap. 2, § 2). No menos acentúa Leibniz contra Pufendorf, seguidor de Hobbes, en este punto, «que la justicia no depende, en manera alguna, de las caprichosas leyes del gobernante, sino de las eternas leyes de la sabiduría y de la bondad; y esto vale lo mismo para los hombres que para Dios» *(Reflexiones. sobre la obra publicada en inglés por el Sr. Hobbes, sobre la libertad, necesidad y acaso, §* 12; ed. Erdmann, p. 634).

Si tomamos nota de esta distinción fundamental, que late en el fondo de toda esta problemática, entre la *quaestio iuris y* la *quaestio facti*, entre lo esencial y lo contingente, entre el deber y el querer, entre lo ideal y lo real, habremos fijado una vez más la profunda diferencia que separa al racionalismo del empirismo.

Empirismo

No sería aventurado afirmar que la filosofía se hace moderna con el advenimiento del empirismo. En él se consuma, efectivamente, el corte radical con la tradición de la metafísica platónico-aristotélica que hasta Leibniz inclusive dominó en su conjunto el cuadro histórico del pensamiento occidental. Aquí ya no hay metafísica, no hay trascendencia, sobre todo no hay verdades inmutables y eternas. Esto constituye, como se ha notado más de una vez, la fundamental diferencia que separa al empirismo del racionalismo. Es cierto que la experiencia es menos consultada en este último y más en aquél. Pero esto no es más que un aspecto práctico de mínimo relieve. La principal diferencia entre ambas actitudes filosóficas está justamente en la valoración de esa experiencia. Nos referimos siempre a la experiencia sensible. Para el racionalismo la experiencia constituye sólo el material, la ocasión, es como una introducción. Ciencia y verdad tienen su propio asiento y perfección en el entendimiento y en sus conocimientos necesarios de esencia. Para el empirismo la experiencia sensible lo es todo. Ella y sólo ella decide lo que es verdad, lo que es valor, ideal, derecho, religión. Y como a dicha experiencia no se le puede señalar un término, nunca es cosa conclusa, pues el proceso

mundano sigue sin cesar, no hay aquí lugar para verdades, valores e ideales eternos, necesarios, de validez universal que trasciendan los casos particulares. Todo queda relativizado, función de espacio, de tiempo, de lo humano, a veces de lo demasiado humano. El sentido adquiere la hegemonía sobre lo inteligible, lo útil sobre lo ideal, lo individuo sobre lo universal, el tiempo sobre la eternidad, el querer sobre el deber, la parte sobre el todo, el poder sobre el derecho.

El empirismo entronca con la filosofía natural del renacimiento en su visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza y, en Inglaterra especialmente, con la filosofía de Bacon. Las islas británicas quedarán siempre como su propia patria. Con Hobbes, Locke y Hume alcanzará su apogeo. Entonces refluirá su eficacia sobre el continente y tendrá aquí también consecuencias duraderas.

HOBBES

El naturalismo moderno

«El sistema de Tomás Hobbes es el primer sistema cerrado de la filosofía de la experiencia, que, reconociendo los métodos del racionalismo continental, pero rechazando fundamentalmente su interpretación ideal, y renunciando, de un modo radical, a cualquier vinculación a valores religiosos o trascendentes, quiere conquistar y dominar metódicamente la nueva realidad que descubriera el siglo XVII» (Frischeisen-Kóhler). Hobbes es un hombre profundamente impresionado por la obra de Galileo y de Descartes, en especial por su exactitud científica. Este camino intenta él también seguir, pero dando al conjunto un nuevo sentido. Descartes pone junto a la *res extensa* la *res cogitans;* Hobbes suprime tal dualismo, reduce el mismo pensamiento a la *res extensa, y* se decide, consiguientemente, por un materialismo monístico. La problemática cartesiana de la substancia provocada por los caracteres de la *res cogitans* y de la *res extensa* es empujada hacia una nueva solución. Solución en verdad radical; Hobbes borra de un plumazo uno de los campos en conflicto, el de la *res cogitans.* Así queda la cosa mucho más simplificada; naturalmente, demasiado simplificada.

Vida y obras

Thomas Hobbes (1588-1679) es hijo de un pastor rural inglés. Estudia en Oxford y conoce allí la filosofía escolástica, que no logra interesarle. Después mira por su existencia como preceptor doméstico de familias nobles. En viajes de acompañamiento con sus discípulos va varias veces a Francia, donde conoce la nueva cultura profana, de la que queda prendado. De nuevo en su patria, ahonda en la literatura antigua, especialmente en Tucídides. El resultado es similar al de Maquiavelo y Nietzche: entusiasmo por las ideas de los sofistas sobre derecho natural y el poder político (cf. tomo I, *74s).* Durante su tercera estancia en París entra en contacto con el círculo del padre Mersenne, donde se admira y también se discute a Descartes, saludado por muchos como una nueva aurora. Hobbes lee las *Primeras objeciones a las meditaciones y* redacta él a su vez sus *Objeciones,* a las que también contesta Descartes *(Terceras respuestas).* Al abandonar París en 1636, después de esta tercera estancia, Hobbes lleva ya perfilado, en sus líneas principales, su sistema enciclopédico, teoría del cuerpo, del hombre y del Estado. Igualmente está ya definida para entonces su posición filosófica, materialismo, nominalismo, antropología naturalística y concepción absolutista del Estado. De 1640 a 1651 reside otra vez en París, ahora como emigrado. En las revueltas políticas de Inglaterra y Escocia, había seguido el partido realista y definido los

principios del derecho natural y político de acuerdo con dicha tendencia. Ahora, en París, dice adiós a los ideales monárquicos, sosteniendo aún la soberanía absoluta y unidad del poder político, pero creyendo que ello puede alcanzarse también en un régimen democrático. Su *Leviathan (1651)* sella su abandono del partido realista. Desde este momento pasa por traidor y se siente menos seguro en el exilio que en la patria. Después de la amnistía de 1651 vuelve a Inglaterra. Cuando el pretendiente al trono, discípulo suyo otro tiempo en París, es proclamado rey con el nombre de Carlos II, halla de nuevo Hobbes modo de introducirse en la corte.

La obra principal de Hobbes son sus *Elementa philosophíae.* De ellos apareció primero la tercera parte, *De cive* (1642); la primera, *De corpore,* salió en 1655. La segunda, *De homine,* en *1658.*

Una síntesis de toda su doctrina filosófica y política se contiene en el célebre escrito *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil (1651).* Como expresión de sus concepciones jurídicas y políticas tiene aún interés su escrito primerizo *Elements of Law, Natural* and *Politic,* aparecido en 1644, que circuló primero en manuscrito y en ediciones extranjeras, y sólo en *1889* fue editado en su texto original por F. Tonnies, así como el conocido *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (en inglés 1651, en latín *1668),* importante también desde el punto de vista político eclesiástico.

De corpore

Materialismo. El hecho de poner Hobbes como portada a sus elementos de filosofía una teoría sobre el cuerpo, alojando en esta sección la lógica y la filosofía primera, nos hace ya sospechar que nos las habemos con un materialista. De ello hace en seguida clara profesión: «Filosofía es el conocimiento adquirido por recto razonamiento de los efectos o fenómenos, conocidas sus causas o generaciones, y a su vez de las generaciones que pueden darse, conocidos sus efectos... pero efectos y fenómenos son cualidades o potencias de los cuerpos». Si, pues, la filosofía sólo se ocupa de las propiedades de los cuerpos y de su origen, no hay filosofía donde estos datos tocantes a los cuerpos estén ausentes. Por consiguiente, de la filosofía queda excluida la teología, la doctrina sobre Dios, sobre lo eterno, sobre lo increado, lo incomprehensible, pues en todo esto «nada puede conocerse de composición, división ni generación»; igualmente queda excluida «la doctrina sobre los ángeles y todas aquellas cosas que no son tenidas por cuerpos ni por afecciones de cuerpos» *(De corpore,* cap. I). En conformidad con esto, la 2ª parte del *De corpore,* que se presenta como fundamental o como filosofía primera, no nos da sino categorías del mundo corpóreo: lugar y tiempo, cuerpo y accidentes, causa y efecto, posibilidad y realidad, igualdad y diversidad, cantidad, proporción, recta y curva, ángulo y figura. De parecido modo su tabla de predicamentos (cap. 2, § 15). La verdadera intención de Hobbes se expresa en el prólogo al *De corpore:* Mediante una precisa delimitación de conceptos, las ideas de las cosas más universales han de separarse y distinguirse unas de otras, a fin de eliminar todo lo dudoso y obscuro, es decir, de nuevo una teoría categorial que ofrezca, perfectamente recortadas, las estructuras fundamentales de lo real, y ello en el mismo marco de seguridad científica y totalidad sistemática que propugnara Descartes. También Hobbes matematiza el conocimiento de la naturaleza como Galileo y Descartes.

Es curioso notar que Leibniz no hace a esto ningún reproche. Los principios matemáticos, dice él refiriéndose a Demócrito, a Epicuro y a Hobbes, no contradicen a los materialistas, y los procesos corpóreos suceden en realidad exactamente como si las malas teorías de Epicuro y Hobbes fueran verdaderas. Transcurren mecánicamente.

Precisando mejor, *etiam mechanice,* no *tantum mechanice;* mecánicamente, sí, pero no sólo mecánicamente. Y aquí es donde interviene Leibniz completando aquella concepción unilateral; no basta aplicar simplemente los principios materiales de una mecánica matematizada; es preciso, además, echar mano de principios metafísicos, como lo hicieron ya Pitágoras, Platón y Aristóteles (Leibniz, ed. Gerhardt, VII, 355; IV, 554). Más en detalle las razones aducidas por Leibniz (cf. supra, p. 80s).

Surge espontánea la pregunta de cómo llegó Hobbes a su unilateral concepción materialista. Él pensó que esta concepción se desprendía del *mecanicismo* de la época. Éste hablaba constantemente de movimiento, y este movimiento creyó Hobbes deber entenderlo como un proceso exclusivamente corpóreo. Aunque es bien cierto que no fue así en la intención de Galileo ni de Descartes. Hobbes siente en materialista aun antes de consagrarse al estudio de la matemática, y justamente por ello será bueno distinguir su mecanicismo del de sus maestros. El de éstos es un mecanicismo con base ideal; el de Hobbes es, en cambio, el antiguo mecanicismo del impulso y choque ciegos, según el principio de los viejos atomistas: naturaleza igual a átomos que se entrechocan en el espacio vacío.

Sensismo. Una segunda base hay que ponerla en la concepción sensista que tiene Hobbes de la experiencia sensible. Ante la manera como describe en el *De corpore,* (cap. i, § 3) de un modo puramente psicologista el proceso del conocimiento, prenuncio del posterior psicologismo inglés, se nos revela claramente su fundamental postura materialista: todo el mundo espiritual del pensamiento explicado como una adición y substracción de ideas. Pero el juntar, quitar y partir, es, se nos dijo al principio, algo específicamente corpóreo. Es típica para comprender esta posición sensista la objeción que lanza Hobbes contra Descartes, de que del «cogito» se sigue «yo soy un pensante», pero no que «yo soy un espíritu, alma, entendimiento, razón»; el pensar es tan sólo una acto; que este acto exija una substancia de la misma naturaleza que él, no puede afirmarse, pues podría ser también un cuerpo el que pensara. También Locke piensa así, y alcanzará el influjo de esta concepción materialista hasta el actual materialismo dialéctico. Tal lo proclama Stalin en el umbral de su *Exposición del materialismo dialéctico e histórico:* el pensamiento es un producto de la materia, del cerebro (ver infra, p. 314s). Descartes le responde: la experiencia nos testifica dos modos fundamentalmente diferentes, el de la extensión y el del pensamiento; si estos accidentes pertenecen a dos categorías enteramente diversas, no podemos adscribirlos a una misma e idéntica substancia, ya que lo que predicamos de una substancia no lo conocemos, razonablemente hablando, sino por los accidentes. Leibniz va con Descartes en esta concepción discriminante de dos substancias esencialmente diversas. No sin gracia achaca a Hobbes el querer explicar la sensación por el mecanismo de una reacción elástica, como la que se da en un balón hinchado. El inglés se imagina que la materia puede recibir en sí la conciencia, lo mismo que se le imprime una determinada figura. Mas el pensamiento es de un orden enteramente diverso: «Aunque tuviera unos ojos tan penetrantes que llegaran a ver las más insignificantes partes de la estructura corpórea, no sé yo lo que con ello habríamos conseguido. No encontraría allí el origen de la percepción como no se le encuentra en un reloj cuyas piezas mecánicas se sacan afuera para hacerlas visibles, o como no se le descubre en un molino, aunque se pudiera uno pasear entre sus ruedas. Entre un molino y otras máquinas más delicadas media tan sólo una diferencia de grado. Puede bien comprenderse que la máquina nos haga las cosas más bonitas del mundo; jamás, empero, podrá darlas conscientemente» (Leibniz, ed. Gerbardt, III, 68).

Nominalismo. Este sensismo lleva a Hobbes también al nominalismo. Sensismo significa vinculación monística a la pura apariencia fenoménica y con ello oposición a

toda metafísica, a esencias internas de las cosas, a ideas y verdades inmutables y eternas. Nos quedamos con puros fenómenos, representaciones sensibles; lo que tras de ellas pueda haber no lo sabemos. Por tanto, los conceptos no serán iluminaciones de la esencia íntima de las cosas, sino simples nombres *(nomina)* de las representaciones dadas en la sensación. Estos nombres descansan en último término en una elección arbitraria, pero lo escogemos razonablemente porque tienen en algún modo su finalidad y presentan cierto orden. De esto y nada más que de esto trata la lógica, no de leyes fijas, universales, eternas. Sus principios no tienen, por consiguiente, más valor para Hobbes que el papel moneda, que vale no más de lo que se ha convenido que valga. Este nominalismo es en buena parte el fondo doctrinal de la moderna enemiga contra la metafísica, del psicologismo y del escepticismo, tal como lo desplegará Hume y como lo sugerirá el mismo Kant. Con más aguda mirada advierte Leibniz contra Hobbes que hay efectivamente definiciones que son puramente nominales, pero también se dan definiciones reales; estas últimas no están a nuestra libre elección, y por ello no es dado combinar a voluntad cualesquiera conceptos (Leibniz, ed; Gerhardt, IV, 249).

De homine

El ser sensitivo. También en la antropología de Hobbes domina el materialismo. El hombre es cuerpo; entendimiento y razón no rebasan el sentido y, por tanto, entre hombre y animal sólo hay diferencia de grado; su obrar es un juego de fuerzas y estímulos sensibles, y reacciones de los sentidos. El hombre no es libre. Es un prisionero del mecanismo de sus sentidos, como lo es el animal.

Moral. Damos nuestro asentimiento y aprobación a lo que se nos representa como agradable en las sensaciones, y desaprobamos lo que nos desagrada. El obrar del hombre que considera la moral es, por tanto, propiamente un proceso físico. Para llamarlo con su nombre diremos que la utilidad y el egoísmo son las palabras clave de toda valoración.

Ciencia. La misma ciencia tiene su más alto valor en el hecho de que podemos por medio de ella prever y calcular, y utilizarla para nuestro provecho en las necesidades y el progreso de la vida. Ya Bacon había dicho: «Saber es poder.» Hobbes comparte de lleno esta concepción utilitarista de la ciencia. Se nos queda ya muy atrás la contemplación de la verdad por amor de la misma verdad, que Aristóteles puso como distintivo del hombre libre.

Religión. Parte del tema del hombre es la religión, de la que se trata en el cap. 14. Hobbes habla de ella como cuadra a un inglés que tiene ante los ojos la tradición y las formas en uso, aunque personalmente no crea; emplea las expresiones tradicionales de existencia y adoración de Dios, piedad, fe, esperanza y amor, oración y culto. Ya en el capítulo 1º había dicho que en lo que toca a la creación del mundo y del hombre queremos creer «lo que hemos aprendido en la santa ley de Moisés». Todo esto no armoniza bien con su materialismo. El verdadero pensamiento de Hobbes en este punto se nos hace patente cuando, llegando a tratar el tema, entrega al hombre atado de pies y manos a la voluntad del Estado; «la religión no es filosofía, sino ley del Estado» *(De homine,* cap. 14, § 4), es decir, que no existe una verdadera religión, como Leibniz le objeta. Aquí es y no en Kant donde se pronuncia por primera vez la sentencia: «Si se alcanza la ciencia, se elimina la fe» (l.c.). Y aquí también tenemos ya la consecuencia, hecha tesi, de que la religión es «sólo» cuestión de fe. En Kant y después de Kant, dicha tesis ejercerá su influjo destructivo.

De cive

Lo que Hobbes piensa sobre el hombre nos lo da a plena luz su doctrina sobre el Estado. Nos referimos a su célebre teoría del estado primitivo de naturaleza y del contrato social político. Con dicha teoría en la mano, sean históricos o ficticios sus elementos, se quiere dar una interpretación teórica de lo que llamamos Estado.

Estado primitivo natural. En el estado primitivo de naturaleza *(De cive,* cap. 1) los hombres *se conducían unos* con otros igual que animales. En dicho estado imperaban los instintos naturales (*cupiditas naturales).* «La naturaleza ha dado a cada uno derecho a todo, es decir, en el puro estado natural, o antes de que los hombres se concertaran unos con otros con ninguna clase de tratados, le era a cada cual permitido hacer cuanto quisiera y contra quien quisiera, y tomar en posesión, usar y gozar lo que quisiera y pudiera... Este es el sentido del principio: "La naturaleza lo ha dado todo a todos". De ahí se deduce que en el estado primitivo natural la utilidad es la medida de todo derecho.» «Por consiguiente, todos los hombres son iguales por naturaleza.» Al poder cada uno de estos iguales codiciar a su talante, tenía necesariamente que estar siempre en guardia frente a todos los demás. Es bien patente que a la larga tal estado de cosas no resulta confortable ni práctico; «pues los efectivos resultados de tal derecho ilimitado son casi los mismos que si no existiera ningún derecho». Cada cual sería aquí su propio juez. El estado natural, así descrito, equivaldría de hecho a la guerra de todos contra todos *(bellum omnium contra omnes).* Es exactamente la ideología del poder y el individualismo que propugnó la sofística (cf. tomo I, 37s). No en vano se había entregado Hobbes al estudio de Tucídides, entusiasta de las ideas politicas de los sofistas. Verdad es que Hobbes habla, aun en el estado natural, de un «pecado contra Dios, o de una trasgresión de la ley natural» *(De cive,* cap. 1, § 10, nota). Pero de su definición de la recta razón (ibid., cap. 2, § 1, nota), se deduce que allí no se trata más que de las rectas consecuencias en orden al egoísmo individual. En los cap. 2 y 3 hay una serie de prescripciones de la ley natural, como la paz, la fidelidad a los contratos, probidad, gratitud, humanidad; pero a la postre, lo que cuenta en estos deberes para con los demás es que todo esto es necesario para la conservación de la propia vida (cap. 2, § 1, nota), es decir, que se vuelve al egoísmo. El no parar mientes en esa conexión, orientada al propio sujeto, sería el pecado contra Dios o contra la ley natural. Kant distingue un amor propio natural y otro racional. El primero es la mera satisfacción de las inclinaciones; el segundo mira a la conformidad con la ley moral, que difiere esencialmente del mundo de los instintos naturales *(Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, p. 50,* ed. original). Hobbes es ciego para esta distinción valorativa. Para él no hay más que impulsos naturales y en ellos se agota toda ética y derecho.

Contrato social. En las condiciones imposibles del estado natural primitivo, los hombres proceden a eliminar sus inconvenientes. Concluyen el llamado contrato social político. Se hace cesión de los derechos naturales personales y se crea por libre convención de los individuos un orden, un derecho, una costumbre y una moralidad. Es la comunidad o el Estado. Así queda ahora salvaguardada la paz. Cada uno limita su libre capricho para crear un margen de libertad para todos. Todavía en Kant descansa la concepción del derecho y del Estado sobre esta teoría (de Hobbes). Para que tal operación tenga sentido y éxito, es preciso que los derechos naturales cedidos nunca puedan ser recuperados. El Estado debe ser omnipotente y tener poder para determinarlo absolutamente todo por sí. Los investidos del máximo poder estatal no están sometidos a nadie en fuerza de contrato alguno «y de ahí se sigue que no pueden hacer injuria a ciudadano alguno» *(De cive,* cap. 7, § 14). El Estado es soberano absoluto respecto de todos sus subordinados. Y no sólo eso. Es la única fuente del derecho, de la moral y aun de la religión. Nada de libertad de conciencia. Hobbes dirige sus tiros con especial

encono contra las Iglesias. Toda política de libertad de conciencia y de respeto para los intereses religiosos lleva siempre a la desintegración en el seno del Estado. No se trata aquí de verdad, de derecho y religión, sino únicamente de apetencia de poder de los hombres. «Por ello otorgo aquí al poder supremo del Estado el derecho de decidir si determinadas doctrinas son incompatibles con la obediencia de los ciudadanos o no, y en caso afirmativo prohibir su difusión» (De cive, cap. 6). Como se ve, Hobbes mide las cosas con su propio rasero y así se explica que no vea en sus conciudadanos otros móviles de conducta que el provecho y el dominio.

Sentido del Estado. Arbitrariedad total. Con esto, el Estado de Hobbes viene a ser un hacinamiento de poder resultante del egoísmo colectivo. En el caso de varios Estados rige aún la situación del Estado natural primitivo, sólo que ahora se apellida soberanía. Desde Francia, que produjo a un Bodino padre del concepto de soberanía, y que en el tiempo que allí permaneció nuestro filósofo llevaba la dirección cultural del renacimiento, pudo Hobbes traerse a casa una visión inmediata del Estado civil autónomo. Su temperamento frío, sobrio, le hizo ver al punto que para estos Estados soberanos la guerra de todos contra todos continuaba siendo una ley natural. Y esta guerra será eterna, pues en las relaciones de los Estados entra sí seguirá en vigor el adagio: Homo homini lupus. Hobbes lleva las consecuencias de su materialismo y mecanicismo al terreno de la filosofía política. La utilidad y el apetito de mando son los determinantes exclusivos del ser de la comunidad. En la filosofía de la naturaleza eran el impulso mecánico y el choque. Y lo mismo que allí brillaban por su ausencia las verdades eternas, así aquí las normas fijas e inmutables. Si en este naturalismo todavía se habla de «derecho» natural, es ello al modo de los sofistas; debería más bien apellidarse «brutalidad» natural. Es sintomático el papel del animal en las varias ejemplificaciones de las condiciones políticas; en Hobbes es el lobo; en Maquiavelo, el león y la zorra; en Nietzsche, el animal jefe (Führertier); en Spengler, el ave de rapiña que anida solitaria; en Teodoro Lessing, el mono rapaz. En el Leviathan (cap. 20), declara Hobbes que la diferencia entre un Estado nacido de la conquista y otro emanado de un pacto, está sólo en que «los ciudadanos se someten en este último por el temor mutuo, y en el primero por el temor a uno solo; en ambos es el temor el que está en la base». En eso queda todo. Las palabras derecho y Estado son una buena cobertura de la realidad de fondo, sólo patente para aquel que piensa un poco y no se deja hechizar por las palabras.

La teoría del contrato social no es tan innocua como a primera vista pudiera parecer. Implica toda una concepción del sentido y esencia del Estado, que presupone y reconoce el individualismo sin freno de la *cupiditas naturalis*. Después de prohibirse dicho individualismo en pequeño, para el particular, se le da otra vez entrada para el conjunto comunitario y para el Estado, y aun se le organiza ahora en grande. Ya puede el Estado o la mayoría hacer lo le venga en gusto sin otro límite que su poder. Al hombre colectivo le es lícito juzgarlo y dirimirlo todo como bien le plazca. Vuelve a ser el hombre la medida de las cosas.

El φύσει de Aristóteles. El hombre de Hobbes nada encuentra ante sí; ningún orden o ley esencial que se le imponga. El entrar en sociedad no es algo que le cuadra «por naturaleza», como afirmó Aristóteles. Se cae en la cuenta del desorden e injusticia que reina entre los hombres y se habla de ello acaloradamente sólo cuando los demás hacen lo que uno mismo está harto de hacer. Lo que ocurre es que no se reconoce en realidad ningún orden natural y se erige en única norma el capricho. Cierto es que tampoco pasa por alto al pensador griego la realidad del capricho y arbitrariedad en el Estado; pero, en sus rasgos esenciales, el Estado y la sociedad es para él algo impuesto al hombre por la naturaleraza, φύσει; lo que equivale a decir que por encima y anteriormente a todo

capricho individual, se da para el hombre un orden ideal que determina los rasgos esenciales de toda sociedad y lo que debe estar a cubierto de la arbitrariedad, para la cual, no obstante, queda aún un espacio holgado. Y sobre todo, el Estado es algo moral. Si es verdad que el bienestar de los ciudadanos ha de ser una de las tareas del Estado, no se tomarán como base las apetencias naturales y la fuerza material, sino lo realmente justo. En ello consiste el derecho. Es bien de notar que nada más comenzar Hobbes su tratado *De cive,* polemiza ya contra Aristóteles (cap. 1, § 2). En ello manifiesta claramente que es incapaz de ver otros factores determinantes en la agregación social humana fuera de la utilidad y el poder. Sólo por la utilidad y la ambición, razona él, se reúnen los hombres; en ningún caso es el hombre un ser por naturaleza social. Hobbes ve sólo parteσ y sumas, agregados casuales, nunca totalidades formadas. Piensa en atomista, aun en este terreno de la filosofía política. Dios crea sólo individuos, no naciones, dice Spinoza, siguiendo en esto a Hobbes.

Hobbes y Leibniz. Como no comprendió Hobbes a Aristóteles, tampoco le hubiera resultado inteligible el lenguaje de Leibniz cuando, apuntando a algo muy superior al poder del más fuerte, habla «del derecho de las almas dotadas de razón, por naturaleza e inalienablemente libres, es decir, del derecho de Dios, que es el supremo señor de los cuerpos y de las almas, bajo el cual los señores son conciudadanos de sus esclavos y éstos gozan en el reino de Dios, lo mismo que aquéllos, del derecho de ciudadanía» (Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*. Mollat, p. 68; ed. Buchenau-Cassirer, lt, 516). Esta ceguera para el valor de lo específicamente humano es típica en Hobbes. Pero tenía que ser así después de subscribir el materialismo y el mecanicismo y de ver en lo material y lo mecánico no una parte sola de la verdad, sino toda la verdad.

Hobbes y Kant. Una mención de Kant ayudará también a valorar a Hobbes. En la sección segunda del escrito *Sobre el dicho corriente: Esto puede ser justo en teoría, pero no vale para la práctica*, Kant rebate expresamente a Hobbes (*De la relación entre teoría y práctica en el derecho estatal*). Si bien Kant entiende allí una soberanía estatal sin límites, y se pronuncia contra todo derecho de resistencia basado en el derecho natural, y a la pregunta: «¿Qué hacer si un pueblo, ante una determinada manera de gobierno, ve con gran probabilidad peligrar su felicidad?» lacónicamente responde: «Nada le queda sino obedeceρ», sin embargo, reprueba la afirmación de Hobbes de que la autoridad suprema, el Estado, no ha quedado obligado ante el pueblo en virtud del contrato primero, y por ello no hace injuria al ciudadano cuando dispone de él a su talante. Así, en toda su generalidad, el principio le parece monstruoso. El ciudadano sumiso debe, al menos, poder suponer que su señor no le quiere hacer injusticia» (Kant, *Obras*, ed. Academia vin, 303ss). Este poder suponer es todavía muy poco, pero es ya una abertura para el principio del derecho y de la libertad.

Adversarios de Hobbes. Los platónicos de Cambridge

El radicalismo unilateral de Hobbes no pudo menos de levantar una fuerte reacción en contra. Se formó contra él en Inglaterra un frente de acusado tono idealista, la llamada escuela de Cambridge *(Cambridge Plalonists),* que representaba un nuevo platonismo, fuertemente matizado a la par de influjos místicos y cartesianos.

El más destacado entre estos platónicos de Cambridge fue *Ralph Cudworth* (1617-88). Leibniz se ocupó en varias ocasiones de su *vis plastica*, especie de factor formal, que introducía en la naciente ciencia física el momento teleológico de la idea platónica de la *εντελέχεια* aristotélica y de las razones seminales estoicas, con vistas a superar así el mecanicismo. Lo que más combate Cudworth es el ateísmo de Hobbes. En la ética defiende una fundamentación a priori de valores para salvar la específica esencia y la

dignidad de lo moral frente a la degradación introducida por el eudemonismo de la *cupiditas naturalis.* La moralidad no puede reducirse a una naturaleza mirada desde un ángulo naturalístico, sino que ha de apoyarse en las ideas existentes en la mente de Dios. El espíritu humano participa de ellas por una disposición natural suya primitiva, apriórica. Las verdades de orden moral tienen, por ello, validez tan universal como los enunciados de la ciencia matemática.

Otros representantes de la escuela de Cambridge son Samuel Parker (164048), Henry More (1614-87) y John Smith (1618-52).

LOCKE

Filosofía inglesa

Si damos a Locke el apelativo de «el» filósofo inglés, lo hacemos pensando en que su *Ensayo sobre el entendimiento humano* es el libro clásico del empirismo inglés, y que los rasgos característicos de su filosofía son también los rasgos del carácter nacional inglés. Queremos decir su juicio inteligente, equilibrado, enemigo de todo extremismo, su sentido realista sobrio y rico, su feliz síntesis de conservatividad y progreso, su liberalismo, su tolerancia y su sentido práctico de la vida. Hobbes resultó chocante y molesto; Locke también esgrime la critica, pero sin intención de herir. Podría cobijarse su obra bajo la fórmula: consolidación por la crítica y preparación para un ulterior avance.

Vida y obras

John Locke (1632-1704) presenta, en el curso externo de su vida, ciertos parecidos con Hobbes. Como éste, estudia en Oxford, conoce allí la escolástica, que tampoco le satisface; ejerce igualmente el cargo de preceptor en casas nobles, visita con esta ocasión Francia (1671); entra allí en contacto con los círculos eruditos y se entusiasma con la claridad y paso seguro de la ciencia de Descartes, aunque rechazará la filosofía de éste con sus ideas innatas y su especial concepción de los cuerpos. Quien ejercerá en Locke un influjo más determinante es Gassendi, con su círculo. Locke estudia las mismas obras de Gassendi, pero el acceso a su filosofía se lo debe propiamente a Frangois Bernier, principal representante del gassendismo a la muerte del maestro. Según Aaron ha demostrado, Locke estuvo en contacto personal con Bernier durante una larga estancia en París. Desde 1675 a 1679 vive efectivamente en Francia. Entre 1683 y 1689 permanece como emigrado en Holanda. Al subir al trono inglés Guillermo de Orange en 1689, puede también Locke volver a la patria.

La principal obra de Locke es el *Essay concerning human understanding* (1690); versión castellana: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Fondo de Cult. Econ., Méjico 1956, *y Ensayo sobre el entendimiento humano* (Compendio), Madrid 1960. A. Petrall, *Selección de textos,* Buenos Aires 1940. Otras obras importantes son: Ocho Essays *on the Law of Nature* de fecha muy temprana (hacia 1660), en los que su descubridor W. Leyden quería ver el fundamento común de la filosofía teorética y política de Locke; primera *Carta sobre la tolerancia* (1689); ed. bilingüe lat.-cast. con introd. y notas de A. Waisman y R. Klibansky. Two *Treatises of Government* (1964); trad. cast. *Ensayo sobre el gobierno* civil 01960). *Some thoughts eoncerning education* (1963); trad. east., *Algunos pensamientos sobre educación* (1927). *The reasonableness of christianity as delivered in the Scriptures* (1695). EDICIONES: *The Works of J. Locke.* Nueva edición corregida, 10 vol., Londres 1823; reimpr. Aalen 1963. *An Essay*

concerning Human Understanding. Preparación y notas por A. C. Fraser, 2 vol., Oxford 1894; nueva edición, Nueva York 1959. Essays on *Che Law of Nature.* El texto latino y traducción, introducción y notas por W. van Leyden, Oxford 1954. *Two Treatises of Government.* Edición crítica e introducción por P. Laslett, Cambridge 1960.

Ensayo sobre el entendimiento humano

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* aborda Locke ex profeso la problemática del conocimiento desencadenada por la duda cartesiana y pone en marcha la gran contienda en torno a los fundamentos, certeza y extensión del conocimiento humano, que imprime su sello a toda la especulación de los siglos XVII y XVIII». Leibniz responde en 1704 con sus *Nuevos Ensayos;* Berkeley escribe en 1709 su *Treatise* concerning *the principles of human knowledge,* en 1748 aparece la obra de Hume *An Enquiry concerning human understanding*, y en 1781 intenta Kant resolver definitivamente el problema con su *Kritik dar reinen Vernunft.*

Origen del conocimiento. El primer problema que se plantea Locke es el origen de nuestro conocimiento. *¿Ideas innatas?* Su tesis es: no existen ideas innatas en nuestra mente, ni en el orden teorético ni en el orden práctico (moral). A la demostración de esta tesis consagra entero el primer libro de su *Ensayo* y el primer capítulo del segundo. Si hubiera ideas innatas, las tendrían también los niños; y no las tienen, sino que hay que sugerírselas por primera vez. Cosa no siempre de fácil éxito, pues se dan adultos que no han llegado a familiarizarse, por ejemplo, con los principios lógicos de contradicción y de identidad. Ni siquiera el concepto de Dios lo hallamos universalmente poseído; pueblos hay que ninguna idea tienen de Dios. Y lo mismo se diga de los principios éticos. Presenciamos la más abigarrada diversidad en todo esto. Y donde efectivamente se da una conformidad universal entre los hombres, puede muy bien explicarse por haber prevalecido de hecho y haberse impuesto las opiniones de algunos. Ya vimos lo que Leibniz respondió a esto (p. 93s).

En favor de la experiencia. Locke se decide por la posición contraria: «Hagamos cuenta *(let us suppose)* que la mente es, como decimos, un papel en blanco, limpio de todo signo *(characters),* sin idea alguna; ¿cómo llega a proveerse de ellas?» (II, 1, 2). Y responde: exclusivamente por medio de la experiencia. Esta experiencia es doble, la experiencia del sentido externo y la del sentido interno. La externa pasa por los órganos sensibles del cuerpo y se llama *sensación;* la interna es auto-percepción y se llama *reflexión,* por ejemplo, percepción del acto de ver, del sentimiento, de la pasión, etc. La reflexión presupone la sensación, con lo que se refuerza el principio general de que cuanto hay en la mente tiene que provenir del sentido. Cuál sea el alcance pleno de la afirmación capital de que todos los contenidos de la mente tienen su origen en la experiencia, lo veremos en seguida cuando nos detalle Locke el proceso de formación de nuestras «ideas».

Teoría de la idea

La idea constituye el objeto del segundo libro del *Ensayo,* aunque también en otros contextos habla Locke incesantemente de las ideas, y aun se excusa (I, 1, 8) del frecuente uso de este vocablo.

Concepto de idea. Desde luego para él es el término más adecuado para designar «lo que constituye en nuestra mente el objeto del entendimiento» y comprende, por tanto, todo aquello «que se entiende por fantasma, noción, especie, o cualquiera otra cosa en que puede emplearse la mente al pensar». Bien pronto advertimos que la idea inglesa no

es ya la idea platónica; pero no vemos gran cosa más. Con mayor exactitud en II, 8, 7s, se contradistingue la idea, como contenido de conciencia, del objeto pensado y de las cualidades de este objeto que tienen la virtud de producir en nosotros aquellos contenidos mentales. «Todo cuanto la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a todo esto llamo yo idea; y a la virtud de producir en nuestra mente una idea la llamo yo cualidad *(quality)* del sujeto en el que aquella virtud reside.» También designa a veces Locke aquella cualidad objetiva con el nombre de idea, lo que significaría que la idea está en las cosas mismas, pero expresamente nos advierte que entonces designa *per metonymiam* la causa por el efecto. En realidad, las ideas son para él sólo sensaciones y percepciones de nuestra mente, en la cual exclusivamente se encuentran. Y más en particular nos dirá que no hay que pensar, como muchos hacen, que las ideas «son exactamente las imágenes y copias de algo inherente en el sujeto [léase objeto externo, que es el sujeto de las cualidades], cuando la mayor parte de las ideas de sensación no son en nuestra mente más imagen de algo existente fuera de nosotros que lo son de nuestras ideas los nombres que las significan *(stand for them),* aunque al oírlos son aptos para excitar en nosotros esas ideas».

Pronto oiremos algo más preciso sobre la conformidad y no conformidad de nuestras ideas con sus objetos, o lo que es lo mismo, sobre la objetividad y subjetividad de la mente humana, cuando Locke pase a investigar el valor de verdad de las ideas. Con todo, una cosa es dado ya fijar aquí, a saber, el declarado tono sensista de la gnoseología de Locke. Distingue entendimiento y sentido, pero no esencialmente, sino en cuanto al grado. No hay una actividad intelectual «pura», originaria. Nos lo evidencia el modo como divide Locke los contenidos de la mente y como concibe su origen.

Ideas simples e ideas complejas. Nuestro filósofo se embarca en una detalladisima anatomía y fisiología de la mente humana (II, 2ss). Distingue dos tipos fundamentales de representaciones: ideas simples *(simple ideas)* e ideas compuestas o complejas *(complex ideas).*

Las *ideas simples* se dividen a su vez en cuatro grupos: 1.º ideas que vienen a la conciencia a través de un único sentido, como colores, sonidos, olores, gustos, sensaciones táctiles (calor, frío y especialmente solidez, resistencia, lo que es imprescindible para la percepción de un cuerpo y en lo que no reparó Descartes); 2.º ideas a base de la actividad de más de un sentido, como las ideas de extensión corpórea, figura, movimiento y reposo, en que cooperan vista y tacto; 3.º ideas a base de la introspección, como pensar, querer, recordar, distinguir, deducir, juzgar, saber, creer; 4.º ideas a base de percepciones sensibles y, simultáneamente, de introspección, como alegría o placer, dolor o disgusto, fuerza, existencia, unidad, sucesión temporal. Estas ideas simples constituyen el material total de nuestro saber. Ya puede el hombre elevarse sobre las estrellas y fantasear cuanto quiera; allí no habrá sino combinaciones hasta el infinito del material elemental de las ideas simples. Quien no quiera creerlo que piense, dice Locke, en el sinnúmero de combinaciones que se pueden formar con las solas 24 letras del alfabeto, o en las infinitas posibilidades a que dan lugar las diversas combinaciones de las ideas de número y de espacio (n, 7, 10). Junto a las simples se dan, pues, las ideas complejas.

La *idea compleja* no es algo creativamente nuevo. El entendimiento no tiene poder para inventar «una sola idea» tan sólo le es dado modelar y transformar *(*II, 2, 2). No hay «νούς ποιητικός» con una espontaneidad *inmixta.* La tesis de que todo proviene de la experiencia se mantiene, como se realiza mediante la repetición y comparación del material ya existente o de nuevo afluyente (l.c.), Naturalmente, desempeña en este,

proceso un papel muy importante el recuerdo, y Locke habla expresamente de la memoria y de la atención (II, 10).

La abstracción. Pero lo más importante en la formación de nuevas ideas es la abstracción, ya que de esta actividad mental derivan las ideas universales *(general ideas).* Dicha abstracción consiste «en separarlas (la idea o determinado conjunto de ideas) de todas las otras ideas que la acompañan en su existencia real» (II, 12, 1). Nos sería imposible, dice Locke, designar con sus propios nombres todas las posibles combinaciones; desbordaría totalmente nuestra capacidad. Por ello realiza la mente aquella generalización, mediante la cual «las ideas tomadas de los seres particulares se hacen representativas generales de todos los de la misma especie y sus nombres son nombres generales, aplicables a cualquier cosa que exista conforme a tales ideas abstractas». Con estas «desnudas apariencias bien determinadas en la mente» *(precise naked appearances in the mind)* y con sus nombres pueden ya clasificarse y denominarse las cosas, según que cada una de ellas se conforme o no con aquellos modelos. «Así, habiendo sido observado hoy el mismo color en el yeso o en la nieve que la mente ayer recibió de la leche, considera que aquella apariencia sola lo hace representativo para todos los de ese género, y habiéndole dado el nombre de blancura, con tal sonido significa la misma cualidad dondequiera que se pueda imaginar o encontrar, y de este modo se hacen universales, tanto las ideas como los términos» (II, 11,9).

Es bien del caso trazar la línea de separación entre esta abstracción del moderno empirismo y la abstracción de la filosofía aristotélico-escoláctica. La última es auténtica captación de esencia, trasciende siempre la experiencia sensible apoyada únicamente en la inducción y trata de alumbrar intuiciones universales metafísicas. La abstracción de Locke, por el contrario, se contrae conscientemente a los límites de la «pura apariencia», es en definitiva una mera función simplificadora de imágenes y nombres, de escueto alcance psicologista, y no tiene tras sí metafísica alguna de esencias. Es muy significativo que Locke no tenga criterio objetivo alguno que darnos, con el que sepamos qué es lo que en aquella operación abstractiva ha de retenerse como esencial en el objeto y qué hemos de desatender. La advertencia de que hemos de prescindir «de todas las otras existencias y circunstancias del ser real, como tiempo, lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes» (II, 11, 9), nada aporta para una propia determinación de esencia. Por lo general, Locke tiene sólo en cuenta el momento psicológico-económico de la simplificación. En ello hay que ver una neta renuncia a la metafísica. Encontraremos en él todavía problemas metafísicos cuando ventile cuestiones como la de la coexistencia, la de la substancia y la de la existencia real; cuestiones que le saldrán al paso al analizar nuestro mundo representativo. Pero su teoría de la abstracción prepara ya evidentemente el terreno para el psicologismo y la psicología asociacionista de Hume, que no mirará ya más que a los contenidos subjetivos de las ideas y a sus movimientos, dejando a un lado lo representado, los contenidos objetivos, todo lo que signifique trascendencia respecto a la mente, y se contentará con su nominalismo.

No es difícil dar con el motivo originario de esta nueva posición. Constituye un paralelo gnoseológico con el atomismo naturalista moderno, especialmente el de Gassendi. Son visibles a este respecto los influjos que Locke recibió en París. Expresamente compara Locke la formación de nuestras ideas en nuestra mente con los movimientos de los átomos. «Pareciéndose mucho el dominio del hombre en este pequeño mundo de su propio conocimiento al que ejerce en el gran mundo de las cosas visibles, en el cual su poder, bien que empleado con arte y astucia, no va más allá de componer y dividir los materiales ya hechos y al alcance de su mano; pero no es capaz

de nada en orden a hacer la más mínima partícula de nueva materia o a destruir un átomo de lo que está ya en la existencia» (II, 2, 2; también II, 12, 1). Con razón bautizará J. Stuart Mill este proceder de la psicología asociacionista con el nombre de «química mental» *(mental chemistry).* Para los atomistas, la naturaleza se reduce a átomos que se mueven en el espacio vacío. Para la psicología asociacionista el espíritu viene a ser un conjunto de ideas simples que se mueven en el cerebro. No hay lugar aquí para totalidades formadas, para formas fijas eternas, ni para enunciados necesarios. Comprendemos bien que Leibniz haya acusado a los ingleses de falsear la naturaleza del espíritu y de la verdad.

Categorías. Percibiremos, sin embargo, resonancias de la tradición lógicoontológica, en las tres secciones en que divide Locke las ideas complejas: *modos, substancias, relaciones.* Son, en efecto, una reminiscencia de las viejas categorías. Pero pronto vamos a ver a qué quedan reducidas.

Modos. Los modos siguen significando estados, propiedades o afecciones, que se hallan en un soporte o sujeto; vienen a ser los antiguos accidentes. Presuponen las substancias, cosas que existen por sí mismas sin inherir en otras, y sirven, por el contrario, de soporte a otra cosa.

Substancias. Locke habla aún de substancias; pero sobre este punto tan típicamente metafísico, vierte en seguida su crítica escéptica. «Substancia y accidente son de escasa utilidad en filosofía... De la substancia no tenemos una idea de lo que *es* sino sólo una idea confusa, oscura, de lo que *hace*» (II, 13, 19). Preguntaron en cierta ocasión a un indio quién llevaba a cuestas la tierra; respondió que un elefante, y éste a su vez sería llevado a cuestas por una gigante tortuga; al preguntársele aún sobre qué cabalgaría esta inmensa tortuga, respondió: sobre alguna otra cosa, no sé cuál. Si hubiera dicho «substancia», añade Locke, hubiese sido lo mismo (o. c.; II, 23, 2), es decir, sobre la substancia estamos en perfecta oscuridad *(perfectly fgnorant of it*; II, 23, 2). No hay aquí, propiamente hablando, continúa él, más que una coexistencia de varias ideas simples que nos hemos acostumbrado a ver juntas con determinada unión en las que llamamos cosas, como en un caballo o en una piedra, y a las cuales ideas simples, así unidas, suponemos después un soporte, por lo demás desconocido a nosotros (II, 23, 4). Así quedan fijados ahora los términos del problema. Locke lo abordará más de lleno al tratar de la coexistencia y veremos entonces qué poco nos queda.

Relación. La tercera clase de ideas complejas que establece Locke es la relación, es decir, conexiones de unas ideas con otras. Esta categoría «no está comprendida en la existencia real de las cosas, sino constituye algo extraño y sobreañadido» (II, 25, 8); porque la relación puede cambiarse sin que cambie el sujeto de ella, el *relatum. El* mismo Cayo que se designa hoy como padre, no lo será mañana si su hijo muere, y consiguientemente es la relación una manera de consideración y de denominación, un *ens rationis,* como dijeron los escolásticos. Aunque tiene un *fundamentum in re (l.c.).* También fue esto doctrina escolástica.

Esencia, función y valor del conocimiento

Esencia del conocimiento. Los pasajes en que define Locke nuestro conocimiento (intelectual) son por demás reveladores. «Nuestra mente, en sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas» (IV, 1, 1). «El conocimiento, pues, me parece a mí no ser otra cosa que la percepción de la conexión y conveniencia o desacuerdo y repugnancia de algunas de nuestras ideas. En esto sólo consiste» (...per*ception of the connection and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas. In this alone it consists;* IV, *1, 2).* Es un ocuparse la

mente con sus propias ideas. Esa conexión o conveniencia *(agreement)* puede ser cuádruple, a saber: de identidad o de distinción, de relación, de coexistencia o de necesaria conexión, y finalmente de existencia real.

Identidad. La percepción de la identidad es la primera actividad de nuestra mente. Sin ella no se daría en general ningún conocer. La idea de «blanco» significa «blanco» y no «negro»; triángulo significa triángulo y no círculo, y así en lo demás.

Relación. El conocimiento de la relación nos hace avanzar. Es un saber positivo, en el que captamos y representamos ulteriores conexiones de las ideas entre si.

Coexistencia. Pero el momento difícil del proceso cognoscitivo va ligado a la tercera forma de conveniencia *(agreement),* la coexistencia. Está implicado en ello el problema de la substancia y, en objetiva conexión con él, el problema de la formación de las leyes, pues la idea de la cosa, oro por ejemplo, no nos da, según Locke, más que la suma total de una serie de ideas, como un cuerpo de determinado peso, fusibilidad, amarillo, maleabilidad, solubilidad en el agua regia (IV, 1, 6). En seguida se subraya que no es posible sino con muchas limitaciones fijar tales conexiones. «La razón de ello está en que las ideas simples de las que se hacen nuestras ideas complejas de las substancias son tales, en su mayor parte, que no presentan en su propia naturaleza una visible conexión necesaria o una incompatibilidad con cualesquiera otras ideas simples, de cuya coexistencia con aquéllas tengamos noticia» (IV, 3, 10). Es un *specimen* de toda la moderna problemática en torno a la substancia. Los antiguos tuvieron por cosa evidente nuestro poder de captar la totalidad orgánica, o forma de las cosas, en una intuición de esencia, y consideraron aquellos todos orgánicos o formales como formas inmutables, eternas. El racionalismo de la filosofía moderna lucha todavía por estos conjuntos formales necesarios. Locke, en cambio, se pregunta: ¿Es necesario que concibamos precisamente como un todo aquellas notas que «nos hemos acostumbrado» a pensar reunidas bajo un determinado nombre? A él, al menos, le cuesta descubrir tales nexos de necesidad y hacérselos evidentes. Locke despliega el problema al plano psicológico y piensa que estamos acostumbrados a ver así las cosas *(we are used to find).* Esto agudiza el punto de contacto con Hume. Es la situación problemática que recogerá después Kant en el umbral de su *Crítica de la razón pura:* ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Existencia real. Una cuarta y no menos importante forma de conveniencia *(agreement)* de nuestras ideas está en su correspondencia con la existencia real (IV, 1, 7). Aunque en un principio toma Locke la idea en un sentido puramente psicológico-subjetivo, pone la mayor insistencia en que no se consideren nuestras representaciones como meros contenidos de conciencia y se entiendan sólo según su inmanencia. «Si el conocimiento que tenemos de nuestras ideas termina en ellas y no alcanza más allá, cuando apuntan intencionadamente a algo exterior a ellas, nuestros más serios pensamientos apenas tendrán mayor utilidad que los sueños de un cerebro desquiciado, y las verdades fundamentadas en ellos no serán de mayor peso que los discursos de un hombre que ve claramente cosas en el sueño y acaba por pronunciarse con gran seguridad sobre ellas» (IV, *4, 2).* Locke presupone, pues, manifiestamente una trascendencia gnoseológica, y cara a ella habla incluso de una copia *(picture)* que nuestras ideas deben ser respecto de sus objetos (II, 25, b; II, 8, 15 y passim). Esto es claro realismo.

Locke especifica las diversas clases de juicios que nos dan con más o menos certeza aquella existencia real. De la propia existencia tenemos un conocimiento intuitivo, de la existencia de Dios un conocimiento demostrativo y de algunas otras pocas cosas un conocimiento sensitivo (IV, 3, 21).

Grados de conocimiento y de certeza. El tema del valor y grado de verdad de nuestras ideas lo trata Locke en la sección: *Grados del conocimiento* IV, 2).

Intuición. En el ápice está la intuición. Es el modo de conocer más claro y más cierto, es irresistible. Se realiza sin trabajo alguno, pues en él el espíritu se vuelve simplemente hacia la verdad como el ojo hacia la luz. La «verdad» es allí la conveniencia o disconveniencia de dos ideas sobre la base del principio de identidad. Por ello, a excepción del conocimiento intuitivo de la propia existencia, permanece este conocimiento de verdad dentro de nuestra conciencia; es, no obstante, fundamental para todo lo demás.

Demostración. Y en particular lo es para el segundo grado del conocimiento verdadero, la demostración. También aquí conoce la mente la conveniencia o disconveniencia de dos ideas entre sí, pero no de modo inmediato, sino mediante ideas intermedias, y aun con frecuencia mediante una larga serie de ellas, las cuales tiene que considerar una por una comparándolas entre sí para llegar por fin, por esta vía discursiva, al conocimiento de la buscada conveniencia o disconveniencia de las dos primeras. Las ideas intermedias sirven aquí de pruebas demostrativas; de ahí el nombre de este grado de conocer. Pero como estas ideas demostrativas intermedias no se hacen muchas veces evidentes sino con gran dificultad, el conocimiento demostrativo no es siempre claro. Sin embargo, cuando paso a paso se ha corroborado por intuitiva captación sucesiva de conveniencias y disconveniencias, entonces el proceso en su conjunto alcanza un grado de absoluta seguridad y certeza (IV, *2*, 2-13). Un ejemplo de ello es la demostración de la existencia de Dios, que Locke tiene por posible y que, dejando a un lado las ideas innatas de Descartes, lleva a feliz término al estilo de la filosofía tradicional, por las vías del argumento cosmológico y del teleológico (IV, 10).

Conocimiento sensitivo. El tercer grado de certeza en la verdad corresponde al conocimiento sensitivo de seres finitos particulares. Está al fin de la serie, ocupa el ínfimo puesto y no alcanza el grado de verdad que hay en la intuición y en la demostración; supera con todo la probabilidad ordinaria y puede incluso ser denominado verdadero saber.

Tienen aquí su propio lugar ciertas observaciones que son muy significativas para precisar la gnoseología de Locke.

Realismo. Hablando en general debe quedar, ante todo, asentado que Locke representa un realismo epistemológico. Lo mismo que antes, al exponer la esencia del conocimiento, vimos que Locke presupone una trascendencia gnoseológica, así también ahora, en el capítulo de los grados de nuestro saber verdadero y cierto, nos testifica que no es su intención limitar el conocer a una inmanencia de la conciencia (IV, 2, 14). Ha habido gentes, dice Locke, que pusieron en duda si fuera de nuestra conciencia existe algo, si de nuestras ideas y representaciones podemos concluir que existe algo correspondiente a ellas, y dudaron por el hecho de que tales ideas y representaciones las podemos tener también en el sueño. La observación se dirige claramente a los cartesianos. Locke, enemigo de todos los extremismos, se mantiene en un plano conservador. Tiene la convicción de poseer pruebas que nos levantan sobre toda duda. «Tan fácil nos es advertir la diferencia que hay entre una idea revivida en nuestra mente por nuestro propio recuerdo y una idea que nos viene ahora mismo a través de nuestros sentidos, como advertir la que hay entre dos ideas distintas cualesquiera» (l.c.). Es inconfundible el ver yo el sol realmente de día y el pensar en él durante la noche, estar realmente al fuego y soñar en él, el auténtico afán por la ciencia y la verdad y la mera imaginación de ese afán. Mas al descender Locke de esas observaciones generales y fundamentales para darnos en detalle su pensamiento y precisar la relación en que está

cada sector de nuestros contenidos de conciencia con el ser transubjetivo, se revela al punto su realismo como un realismo crítico, no ingenuo.

Realismo crítico. También aquí evita un extremismo unilateral. Si nuestra mente, se pregunta, puede conocer sólo a través de sus ideas, y nuestro saber de las cosas, por otra parte, sólo puede ser real si concuerda con la realidad de ellas, ¿cómo tendremos plena certeza de esta relación de conformidad? (IV, 4, 3). Por muy espinoso que se presente este problema, dos cosas es preciso afirmar, dice Locke; primero, que son conformes con la realidad todas las ideas simples; segundo, que se conforman igualmente con ella las ideas complejas, a excepción, no obstante, de las ideas de substancia. Lo primero lo funda Locke en que el espíritu es incapaz de sacar de sí mismo aquellas ideas simples. No pueden ser, por tanto, productos de la fantasía, sino hay que ver en ellas «productos naturales y regulares de las cosas fuera de nosotros», «que realmente obran sobre nosotros y llevan así con ellas toda la conformidad que se pretende *(which is intended),* o la que nuestro estado requiere» (IV, 4, 4).

Cualidades sensibles primarias y secundarias. Con más precisión se expresa Locke sobre esto en el capítulo que consagra a las cualidades sensibles primarias y secundarias, (II, 8, 9ss). Distingue allí, en primer lugar, propiedades inseparablemente unidas a los cuerpos, en cualquier estado en que éstos se encuentren, y aun en sus más insignificantes partecitas, como son la dureza (que falta en Descartes), la extensión, figura, movimiento, reposo y número; en segundo lugar, propiedades que en realidad sólo son en los objetos una fuerza o virtud de provocar en nosotros determinadas percepciones sensibles, como, por ejemplo, los colores, sonidos, sensaciones de gusto y otras parecidas, todas ellas percepciones sensibles que no van necesariamente unidas a los cuerpos; sus causas (virtudes y cualidades de los cuerpos) permanecen, mientras los contenidos de conciencia correspondientes (percepciones de color, sonido, etc.), pueden faltar (u, 8, 17).

De las cualidades primarias admite Locke que son imágenes *(resemblances),* cuyos modelos *(patterns)* existen en los cuerpos mismos. Por lo que toca a las cualidades secundarias, en cambio, nada existe en ellos que sea igual a nuestras ideas. «En los cuerpos que denominamos según ellas, son tan sólo un poder o virtud de producir aquellas sensaciones en nosotros, y lo que de dulce o azul o caliente hay en la idea no es más que una determinada magnitud, figura y movimiento de las partes imperceptibles en los cuerpos mismos que nosotros llamamos así» (t1, 8, 15).

No son, pues, las cualidades secundarias en Locke enteramente subjetivas; detrás de ellas hay una realidad; sólo que esta realidad, si se nos permite la expresión, es traducida al lenguaje de nuestros sentidos.

Más difícil es la cosa en lo tocante a las ideas complejas *(complex ideas;* IV, 4, 5ss). Mientras se trata de tipos creados por nosotros mismos, como, por ejemplo, en los conceptos matemáticos y geométricos, no surge todavía ningún angustioso problema; pues no tienen necesidad de responder a una realidad existente fuera de ellos mismos; basta que sean lógicamente posibles.

Idea de cosa. Posibilidad de la ciencia de la naturaleza. Pero en la idea de cosa o substancia, ya es distinto. Si estas ideas han de tener algún sentido, es preciso que sus elementos tengan en la realidad la misma cohesión que afectan tener en la mente, y viceversa. Pero aquí surgen las dificultades que hubimos de tomar en consideración al tratar la cuestión de la coexistencia (cf. supra, p. 118), y por ello declara aquí Locke, con mucha reserva, que la ciencia de las cosas particulares o substancias «no es muy extensa», y que puede fallar ahí la conformidad de nuestras ideas con las cosas, y de hecho muchas veces falla (IV, 4, 11). En todo caso, si no alcanzamos a ver ninguna estricta necesidad en la coexistencia de determinadas ideas que llamamos cosa o

substancia, no derivará tampoco aquí Locke al extremismo de negar la posibilidad de la ciencia de la naturaleza. Hay ciencia de la naturaleza, aunque el conocimiento sensible, comparado con la intuición y la demostración sea un conocimiento bastante limitado: primeramente, porque dicho conocimiento sensitivo alcanza sólo «a unas cuantas cosas»; y segundo lugar, porque el conocimiento de la coexistencia no encierra en sí ninguna necesidad. Pero con esto queda en realidad herido no sólo el concepto de cosa o substancia, sino también el concepto de ley; hasta el punto que la ciencia de la naturaleza no será ya para Locke auténtica ciencia, sino sólo fe. Fe de una superior probabilidad, pero al fin y al cabo fe. Se presiente de nuevo la cercanía de Hume.

Valoración e influjos

Del objeto al sujeto. Podría caracterizarse en general la gnoseología lockiana como una transición del objetivismo al subjetivismo. Locke no lleva a cabo ninguna ruptura violenta con la tradición. Suscribe todavía el realismo, habla de la substancia, admite aún el concepto de copia-imagen, en parte aun para el conocimiento sensible; pero se presiente por doquier el gradual despegue del objetivismo trascendente.

De la substancia metafísica no queda ya más que el nombre, la idea de cosa se reduce a una precaria tentativa sancionada como a la fuerza; el valor del conocimiento sensible queda rebajado en una mitad; pero sobre todo, se carga el acento sistemáticamente sobre el lado subjetivo de nuestras ideas y representaciones. Lo psicológico sobrepuja con mucho a lo ontológico. El psicologismo de Hume es la consecuencia legítima de la gnoseología de Locke.

El obrar humano

Ética. Ya de pasada toca también Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (11, 21 y 28) los temas éticos.

Eudemonismo. Su posición fundamental es la llamada eudemonistautilitarista, tan frecuente en la filosofía inglesa. «Las cosas, pues, son buenas o malas sólo en relación con el placer o el dolor. Llamamos bueno a aquello que es apto para causar o acrecentar el placer o disminuir el dolor en nosotros» (II, 20, 2), o: «Si se preguntara todavía qué es aquello que mueve el deseo, yo respondó: la felicidad *(happiness)*, y sólo esto» (II, 21, 41). Esto es ya Bentham. Aun la expresión tan característica de éste, como de los antiguos hedonistas, del «sentimiento presente», lo único, según todos ellos, de veras convincente, mientras que se pueden llevar hasta el infinito las contiendas especulativas en torno a la ley y lo justo (cf. tomo 1, 85), se encuentra ya también en Locke (11, 21. 37). Pero al igual que en todos los demás terrenos, tampoco aquí quiere Locke ser demoledor, y en consecuencia hace entrar en juego factores tradicionales, como el concepto de ley.

¿Ley eterna? El bien y el mal aparecen ahora como fenómenos concomitantes de este principio evidentemente más profundo, si bien se acababa de proclamar un eudemonismo sin limitaciones (II, 28, 5). Locke admite tres clases de ley: la divina, la civil y la de la pública opinión. La primera determina lo que es pecado y lo que es deber; la segunda sirve como norma de delito e inocencia; la tercera como norma de virtud y vicio (II, 28, 6-9). Esta última definición es en verdad desconcertante. ¿Va a decidir la pública opinión sobre la virtud y el vicio, existiendo una ley eterna? Locke perfila su pensamiento diciendo que lo que se denomina virtud y vicio debería designar propiamente aquellas acciones que por su naturaleza son justas o injustas, y en esa medida se ajustan o no se ajustan a la ley divina.

Ética y sociología. Pero a renglón seguido completa así su razonamiento: «Pero sea cual fuere la intención pretendida (en el uso de estos nombres), es cosa clara que los nombres virtud y vicio, en los casos particulares de su aplicación, a través de las diversas naciones y sociedades de hombres en el mundo, son constantemente atribuidos sólo a aquellas acciones tal como en cada país y sociedad están en reputación o en descrédito... Así, la medida de lo que en cualquier parte es apellidado y estimado como virtud y vicio es esta aprobación o desaprobación, alabanza o vituperio, que, en un secreto y tácito consentimiento, se establece en las varias sociedades, clases y círculos de hombres en el mundo; a vuelta de lo cual, ciertas acciones vienen a encontrar un refrendo de aprobación o desagrado entre ellos, conforme al juicio, máximas y usos *(fashions)* de aquel lugar» (II, 28, 10). Reaparece aquí el empírico. Nos quedamos en el relativismo característico de todos los eudemonistas y utilitaristas, que convierte la moral en una parte de la *sociología.* No sería Locke el padre del moderno empirismo inglés si hubiera pensado de otro modo. Pero su manera conciliadora le impuso el conceder un puesto también a la ley divina.

Estado

Contra la teoría patriarcalista. Sus ideas acerca del Estado las ha dejado formuladas Locke en los dos tratados sobre el arte de gobernar. Uno de ellos es una polémica contra la teoría patriarcalista de Sir Robert Filmer, según la cual el poder real habría de entenderse como el poder de un patriarca sobre su parentela y su tierra, posesión suya en sentido estricto. Los hombres, responde Locke, no son una propiedad, como una cosa; y aun en rigor, si es cierto que compete a los padres un poder sobre los hijos, tal potestad paterna está limitada temporalmente, pues todo hombre está llamado a alcanzar una mayoría de edad con la consiguiente emancipación. Esta mayoría de edad y libertad es lo que justamente propugna Locke frente a la teoría patriarcalista.

Estado natural primitivo. A la idea de la libertad sirven igualmente de soporte las explicaciones positivas, que desarrolla Locke de modo personal en el segundo tratado sobre el arte de gobernar. Vuelve a aparecer aquí la ficción de un estado de naturaleza primitivo, ficción mediante la cual entonces y después y siempre se pretendió por muchos precisar la esencia, el origen y el fin del Estado. Parece, con todo, haber tenido Locke por efectivamente histórico tal estado primitivo natural. Aunque éste no es ciertamente el de Hobbes. También para Locke son los hombres libres e iguales. No hay subordinación ni preeminencia. Cada uno es dueño y juez de sí mismo y todos buscan su propia felicidad. Pero existe una «ley natural» que obliga a todos; es la recta razón que dice a cada cual que debe mirar a los otros hombres como libres e independientes, que no debe ocasionarles molestia alguna en su vida, salud, libertad y propiedad.

La ley natural que Locke, a diferencia de Hobbes (ver supra, p. 109), tiene aquí ante los ojos, de nuevo la *lex naturalis* de los escolásticos, cuyas raíces llegan a través de san Agustín, la Estoa, Aristóteles y Platón, hasta Heraclito. No es preciso que sea en sí misma teónoma, ni inspirada en la Sagrada Escritura, como puede fácilmente apreciarse en la sección de su historia que precede a san Agustín, si bien Locke, lo mismo que la escolástica, acostumbra a interpretarla sin perder de vista los textos sagrados. En todo caso, esto introduce una diferencia fundamental respecto del estado de naturaleza que imaginó Hobbes. Este retrocedió demasiado lejos tratando de fundar la moral sobre la nada. Para que un contrato sea posible se ha de presuponer una moral; de lo contrario, carecemos del principio fundamental de todo derecho contractual: «pacta sunt servanda». Locke se halla en situación ventajosa al estatuir de antemano un derecho natural previo a toda acción humana. Lo malo es que luego parece olvidar este factor

trascendente al explicar la aparición y sentido del Estado, lo mismo que explotaba bien poco el concepto de ley en el desarrollo de la ética. Sorprende en todo caso hallar dicho concepto en un empirista, eudemonista y utilitarista.

Contrato social. Al dar su teoría del contrato social en conexión con la del estado natural primitivo, se sitúa Locke de hecho en otro terreno bien distinto, a saber, en el terreno del individualismo. Se acusan aquí los influjos atomistas del círculo de Gassendi, lo mismo que antes en la gnoseología y psicología. El Estado no es para Locke algo «por naturaleza» (φύσει), sino que surge exclusivamente de la voluntad de los individuos y de sus libres pareceres personales. Es la suma de ellos y está consiguientemente a merced de la facticidad, exactamente como lo está en la naturaleza física la coexistencia de los fenómenos materiales o en el alma los plexos o haces de percepciones, para usar la expresión que Hume consagrará luego.

El individualismo político de Locke se revela particularmente en tres aspectos. El poder político, a diferencia de Hobbes, puede ser en todo tiempo reasumido por los individuos, pues los derechos naturales del hombre son inalienables; el Estado no tiene otra misión que el servir a los individuos y velar por su común bienestar, particularmente su propiedad, que nunca podrá el Estado enajenar sin el consentimiento de sus súbditos. Finalmente, para cortar todo abuso contra los intereses de los individuos, el poder político deberá desglosarse en un poder legislativo y en un poder ejecutivo; ambos poderes deben mantenerse equilibrados como los platillos de una balanza para así mutuamente frenarse.

Si el poder estatal resulta tan temible, cabría preguntarse: ¿Y por qué fundar el Estado? Responde Locke: Porque en el estado natural cada cual es su propio juez, y esto trae el peligro de la guerra de todos contra todos. Para sortear este escollo se induce el interés por la ley común. Pero al mismo tiempo, para recortar la supremacía absoluta del Estado y mellar un poco sus filos autoritarios, se le declara originado de la voluntad de los particulares, y vinculado esencialmente a dicha voluntad individual.

Liberalismo. Esto es lo que hace a Locke el representante clásico del liberalismo. Para salvar la libertad de la persona humana escribió su tratado contra la concepción patriarcalista de Filmer y desarrolló su idea del contrato social. El Estado queda siempre a merced de los votos de sus ciudadanos y tiene como incumbencia velar por el provecho y seguridad de aquéllos. Los adversarios de Locke llamarán a esto «el Estado guardia». Las ideas de Locke pasaron al continente a través de *Montesquieu,* quien transformó, dando un paso adelante, la división bipartita en una tripartición de poderes, legislativo, ejecutivo y judicial; desde entonces ha ejercido Locke un enorme influjo en todo el pensamiento politico moderno, sobre todo en la concepción de los llamados derechos naturales fundamentales o derechos del hombre, que han quedado consagrados en muchas constituciones. No cabe duda de que Locke ha reportado en muchos aspectos un gran servicio a la humanidad.

Religión

La manera conciliadora y equilibrada de Locke se pone especialmente de manifiesto en su filosofía de la religión. La religión descansa esencialmente sobre la fe.

Concepto de fe. El problema capital es aquí trazar con precisión los linderos de separación entre fe y razón. Por razón entiende Locke en este contexto comparativo «el descubrimiento de la certeza o probabilidad de aquellas proposiciones o verdades a las que la mente llega por deducciones hechas a partir de ideas adquiridas por el uso de sus facultades naturales», y por fe «el asentimiento a una proposición no obtenida por deducciones de la razón, sino por un acto de crédito en aquel que la propone como

venida de Dios por alguna extraordinaria vía de comunicación» *(Ensayo* IV, 18, 2). Supuesto que Dios no puede errar ni mentir, la fe importa también un conocimiento cierto.

Objeto de la fe. Lo suprarracional y el milagro. ¿Cuál será el objeto de la fe? La revelación no puede proporcionarnos nuevas ideas simples, que no podríamos entender, ya que todos los contenidos de nuestro espíritu son combinaciones y composiciones de las representaciones simples obtenidas en la experiencia. Puede muy bien la revelación enseñarnos proposiciones también asequibles a la razón, si bien la vía indirecta resulta, en tal caso, menos útil, puesto que la visión directa de la razón garantiza mayor certeza (§ 4). Lo que está en contradicción con una prueba evidente de la razón no puede ser objeto de la fe revelada, pues admitir algo que contradijera al conocimiento claro intuitivo equivaldría a derribar por tierra los fundamentos de todo conocer en general, ya que vacilaría la seguridad de la norma para lo verdadero y lo falso (§ 55). En cambio, lo que está «sobre la razón» o bien «no contradice a la razón», puede, una vez revelado, ser objeto de fe, compitiendo siempre, no obstante, a la razón el decidir si tales proposiciones han sido efectivamente reveladas y cuál es el sentido de las palabras en que tal revelación se nos ha dado (§ 7s). Por ello tiene Locke por posible tanto el milagro como la revelación, porque aun siendo *supra* no son *contra rationem.* «La razón ha de ser nuestro supremo juez y guía en todas las cosas» (IV, 19, 14), pero ello no quiere decir «que hayamos de consultar la razón y examinar si una proposición revelada por Dios puede ser explicada por principios naturales, y, caso de no poderse, que tengamos que rechazarla» (IV, 19, 14). Consiguientemente, hemos de decir que Locke no se siente inclinado, como Toland, a resolver el cristianismo en pura razón y despojarle de su carácter sobrenatural. Después de haber contraído tan considerablemente los límites del saber natural, saluda Locke con agrado el incremento de conocimiento que la fe significa. Lo que en modo alguno tolera es una fe ciega, soñadora y fanática, que es más superstición que fe. Véanse especialmente sus enérgicas expresiones en el *Ensayo* IV, 18, 11 y el siguiente capítulo 19.

Es justo afirmar que Locke, con su distinción entre razón y fe, con sus conceptos de *supra y contra* razón, con su tesis sobre la posibilidad del milagro y de la revelación, y en particular con su empeño en dar un apoyo racional a la fe, se mueve fundamentalmente dentro del pensamiento tradicional y escolástico, subscribiendo el que solemos denominar *racionabile obsequium fidei.* En este sentido es Locke francamente conservador en su filosofía religiosa. Siempre es verdad que entre renglones y como en un subfondo se perciben ciertos acentos que un espíritu menos cauto podría fácilmente desarrollar como si la fe se hubiera de someter y sacrificar a la razón.

Educación

Las ideas de Locke sobre la educación respiran un espíritu progresivo cien por cien, lo que las hace ya dignas de una especial mención. No meter a la fuerza en la cabeza del alumno esquemas hechos, sino ayudarle a desarrollarlos por sí mismo; no presionarle con métodos didácticos de terror, sino guiarle para que se acostumbre a ver por sí mismo las cosas y a pensar rectamente; no forzar su desarrollo, sino estar a su lado prestándole apoyo en el despliegue de su propia iniciativa, a fin de que alcance una libre y emancipada individualidad. Para ello es imprescindible adentrarse en las disposiciones y cualidades particulares de cada uno. El ideal sería que el alumno aprendiera jugando.

En gracia de la libertad y personalidad del alumno, Locke concede preferencia a la educación privada sobre la pública dada en las escuelas estatales con sus patrones

genéricos y su régimen de coacción. Aquí, como en lo demás, es Locke el hombre del liberalismo y del progreso. Por ello le ha encumbrado la ilustración como a su héroe. Al igual que Montesquieu y Voltaire trajeron al continente las teorías filosófico-políticas de Locke, trajo Rousseau sus ideales pedagógicos.

Hay que reconocer que del lado de acá del canal todo este mundo ideológico del liberalismo inglés tuvo más de una vez una traducción en extremo radical, «chauvinista» y paradójicamente antiliberal e intolerante, olvidando mucho de lo que sobre tolerancia escribiera Locke. El Estado «liberal» rodó por el plano inclinado hasta degenerar en un estatismo uniforme, como, por ejemplo, al imponer por la fuerza a sus ciudadanos libres unas formas de enseñanza y de cultura repudiadas por ellos. Por esta vía, el liberalismo se hizo sospechoso y vino a parecer a muchos un dudoso regalo.

Contemporáneos y sucesores de Locke

El pensamiento de un filósofo cobra muchas veces nueva luz al echar una mirada a los que fueron sus amigos y a la suerte que corrió su recuerdo y doctrina en sus inmediatos sucesores. Así se nos aclararán también los presupuestos y las tendencias íntimas del pensar de Locke al dirigir nuestra atención a lo más substancial de sus dos amigos Newton y Boyle.

Robert Boyle (1627-91), el fundador de la química moderna (cf. tomo I, *492),* muestra cómo en el experimento químico se puede hacer surgir los cuerpos de sus últimas partes componentes y cómo se les puede inversamente resolver en sus elementos; así consolida el atomismo y cree ofrecer la prueba de que las substancias y las formas aristotélicas no son sino palabras vacías, ya que, en el cuerpo, todo lo explican las partes y su suma; es decir, la masa, energía, situación, movimiento local y su correspondiente juego mecánico de fuerzas. Esto corroboraba la concepción atomista que Locke había recogido del círculo de seguidores de .Gassendi. Y aún más eficaz para corroborar esta dirección es:

Isaac Newton (1643-1727), el gran matemático y físico (cf. tomo I, *492)* Newton transforma en un gran sistema universal el mecanicismo, que desde los días de Demócrito va de la mano del atomismo, y ofrece con ello una manera de justificación filosófica, desde el campo físico a la psicología asociacionista y su correspondiente gnoseología. Y no sólo prestó este servicio al mecanicismo, sino también al fenomenalismo. Efectivamente, Newton no maneja en sus cálculos más que los datos fenoménicos de la percepción sensible sometibles a medida y número; todo lo demás son hipótesis, de las cuales habrá que recelar *hypotheses non fingo.* Con esto a la vista se comprenderá fácilmente que haya podido decir Locke que la cuestión de la substancia es de escasa utilidad para la filosofía y que de lo que ella puede ser en sí ninguna representación tenemos. Hume aludirá expresamente en el *Enquiry* a las leyes de la gravitación de Newton para iluminar sus leyes asociacionistas.

Jorge Berkeley (1685-1753), desde *1734* obispo anglicano de Cloyne, desarrolla en sentido consecuente la filosofía de Locke; esto al menos en su período de juventud, porque en sus obras posteriores modifica algo su pensamiento. En él se revela con entera claridad lo que estaba latente, pero existía ya sin duda, como tendencia, en el fondo del pensamiento lockiano. Locke tuvo por subjetivas a las cualidades secundarias; Berkeley, avanzando en la misma línea, declarará igualmente subjetivas las cualidades primarias.

Filosofía de la inmanencia. Para Berkeley ya no hay realidad transubjetiva, en lo que se refiere al mundo material corpóreo, sino sólo contenidos de conciencia, representaciones, ideas. El ser, en Locke aún *transcendens,* se torna ahora en ser

representado, percibido. *Esse est percipi* reza la fórmula de Berkeley. Si se quiere llamar a esto idealismo, téngase bien en cuenta que la idea inglesa quiere decir representación; por tanto, no es exactamente el caso del idealismo platónico o hegeliano, sino algo que se denominaría mejor conciencialismo. En todo caso, tomada en su conjunto, es la de Berkeley una filosofía de la inmanencia, y ello en un sentido psicologístico; irrumpe aquí la tendencia que estaba insinuada en Locke, a saber, el giro del objeto al sujeto. Es bien digno de notarse que Kant se distanciará expresamente de este llamado idealismo de Berkeley. La ecuación *esse percipi* no entró tan fácilmente en su espíritu. Quedaba para Kant, como un resto no inmanente,¯ la cosa en sí. «La simple conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí», nota él en la *Crítica de la razón pura* contra Berkeley (B *275).*

Nominalismo. Este despegue del objeto se hace quizá más patente aún en el nominalismo de Berkeley, al que llega en alas de una crítica tan aguda y sutil como consecuente de la fundamental posición de Locke. Pregunta a Locke: ¿Cuál es el sentido propio de una idea general, que, según él, tan importante papel desempeña? La idea general del triángulo, por ejemplo, debe representar todos los triángulos, pero no puede ser rectángulo, porque entonces no cuadra al oblicuángulo, ni oblicuángulo, porque entonces no cuadra al rectángulo. ¿Será todavía un triángulo? No lo es, dice Berkeley. Lo que debe ser todo, no es nada. Es sólo un nombre, nada más; en modo alguno es una realidad. Todas las representaciones son individuales, y hemos de tomarlas tal como son y se nos ofrecen. Y son algo puramente fáctico; nada de esquemas o imágenes de esencias metafísicas. En esta concepción se nos revela la auténtica mentalidad empirista.

¿Una metafísica del conocimiento? Con todo parece que Berkeley no puede salir adelante sin metafísica. Al tratar del origen de nuestros contenidos de conciencia puntualiza que hay ciertas representaciones que podemos manejar a nuestra voluntad, por ejemplo, las imágenes de la fantasía. Pero hay otras también que se nos imponen como a la fuerza, al margen de nuestro querer, y que presentan un orden y nexo interno que no nos es dado a nosotros cambiar. Si, pues, están substraídas a nuestro arbitrio, hay que pensar en una causa de ellas exterior al hombre. Buscar esta causa en las cosas corpóreas le suena a Berkeley a materialismo: pues sólo las ideas pueden influir en las ideas. Tienen, pues, que derivarse de un espíritu, ya que sólo los espíritus pensantes pueden tener representaciones. Y como nosotros, los hombres, no tenemos poder sobre aquellos conjuntos representativos, habrá de ser un espíritu superior el que las cause. La totalidad de estas ideas se llama naturaleza; su fundamento es Dios. É1 obra cuando nosotros pensamos. Esta solución recuerda el ocasionalismo de Malebranche. Todavía se da más este caso en el Berkeley posterior, en quien la idea efectivamente adquiere contornos de «είδος» en sentido neoplatónico.

Personalmente, Berkeley fue un hombre sinceramente religioso. Para muchos resultará siempre algo paradójico una metafísica de Dios sobre bases psicologísticas. Pero de la fe de Berkeley en aquella metafísica trascendente y teológica no puede caber duda. Tampoco es dudosa en otros dos sucesores de Locke, Hartley y Priestley.

El médico *David Hartley* (1705-57) construye, por primera vez, como un todo sistemático acabado, la psicología asociacionista, que en realidad está ya germinalmente en Locke. De tal manera aparece el movimiento de las ideas en función del mecanismo fisiológico, que el Psicologismo se convierte casi en un materialismo. Por su fundamental postura religiosa, Hartley ciertamente se opone a tal materialismo, bien que con una falta de lógica, pues si en la idea tan sólo se considera el proceso psíquico, como prácticamente ocurría ya en Locke, es el sensismo el que nos habla, y el sensismo

es el hijo o el progenitor, como se quiera, del materialismo. Si en Locke mismo no se reveló tal actitud espiritual, fue sin duda debido a razones extrínsecas.

En el teólogo *José Priestley (1733-1804),* tenemos, en cambio, un franco y consumado materialismo teórico. Asociaciones de ideas, lo mismo que decisiones de la voluntad, no son más que vibraciones del cerebro. Todo sigue puras leyes físicas, y, como en el mundo corpóreo, también en el psíquico rige siempre la ley del determinismo causal. La psicología viene a ser propiamente una parte de la fisiología. Sin embargo, en su postura cosmovisional metafísica, Priestley, al igual que Hartley, rechaza decididamente el materialismo. El mecanicismo perfecto del cosmos remite, afirma él, a una inteligencia suprema, a Dios. Asimismo se pronuncia en favor de la inmortalidad del alma.

La contienda del materialismo en torno a Priestley, con múltiples escritos en pro y en contra, se ilumina sin trabajo a la luz de la extraña *coincidentia oppositorum,* que queda apuntada en este breve diseño. En los discípulos franceses de Harthley y Priestley, la problemática se simplificará considerablemente (cf. infra, p. 148).

HUME

Psicologismo y escepticismo

Con Hume alcanza el empirismo inglés su culminación doctrinal, y adquiere la acometividad revolucionaria que partirá de él. Locke había realizado un gran avance y fue propiamente el fundador de la escuela; pero, al tomar en consideración demasiados aspectos simultáneamente, acusa falta de consecuencia y carece de espíritu polémico. Ambas cosas tienen realidad plena en Hume. Su crítica es cortante y su voluntad de sistema ambiciosa. Hume rompe definitivamente con la tradición metafísica occidental, que va desde Heraclito hasta Leibniz, e inicia el movimiento que lleva a las modernas filosofías antimetafisicas. No es Kant sino Hume el verdadero creador de la llamada filosofía moderna; pues Hume es quien despertó a Kant de su sueño dogmático y es él quien, a diferencia de Kant, no dio marcha atrás en su positivismo, sino que erigió la pura facticidad en fuerza de valor sin limitaciones: la percepción sensible, el placer, la utilidad, en una palabra, el hombre solo, y el hombre bajo el solo aspecto de su condición espacio-temporal.

Téngase bien en cuenta este contraste; para los estoicos es la filosofía todavía la ciencia de las cosas divinas y humanas, como lo fue siempre para la antigüedad; para el medievo es la ciencia de lo trascendente; en Hume la filosofía se contrae simplemente a una dimensión humana. Su obra principal filosófica llevará por título bien significativo: *Tratado sobre la naturaleza humana* y sus capítulos introductorios tratarán de justificar esta centralidad filosófica del ser del hombre. En el umbral de su *Enquiry* sobre el entendimiento dirá textualmente: «la filosofía del espíritu o la ciencia de la naturaleza humana.» Kant introducirá de nuevo una ley trascendental con sus postulados. Hume y sus secuaces permanecerán fieles a la tierra. Y un continuador de esta nueva línea se atreverá a decir: el hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo el no ser un dios?

Vida y obras

El escocés *David Hume (1711-76)* lleva una vida parecida en muchos aspectos a Hobbes y Locke, al lado de personalidades de relieve aristocrático. Efectúa largos viajes, especialmente por Francia, donde traba conocimiento con los enciclopedistas y con Rousseau. Hacia el final de su carrera, desempeña en Londres el cargo de

subsecretario del Foreign Office. Desde *1769,* vive retirado en su vida privada. Hume se interesó también profundamente por los estudios históricos; fruto de ello es su *History of England.* A los 23 años escribe su primer trabajo filosófico, *A Treatise of Human Nature* (versión castellana: *Tratado de la naturaleza humana,* Calpe, Madrid 1923), que no tuvo ningún éxito. Hume se puso entonces a refundir su obra, y de ahí salieron sus dos más maduros y célebres escritos: *An Enquiry concerning Human Understanding (1748),* (versión castellana: *Investigación sobre el entendimiento humano [1939]), y An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751),* (versión castellana: *Investigación sobre la moral,* Losada, Buenos Aires *1945).* Aparecieron después de su muerte los *Dialogues concerning natural religion (1779).*

Como ya indican los títulos de sus obras capitales, Hume distingue claramente dos filosofías. Una «considera principalmente al hombre como nacido para la acción»; la otra «considera al hombre más en la perspectiva de un ser racional que de un ser activo». Es decir, una filosofía práctica y una filosofía teorética. De acuerdo también con esta división estudiaremos nosotros su ideario filosófico.

Investigación sobre el entendimiento humano

Ya desde la primera sección de su *Investigación* sobre el entendimiento, intitulada *Sobre las diversas especies de* filosofía, se coloca Hume declaradamente frente a la metafísica tradicional. Ésta no fue nunca, según Hume, verdadera ciencia, sino el resultado de un infructuoso esfuerzo de la vanidad humana, que quiso penetrar en una esfera de objetos absolutamente inasequible al entendimiento, o bien la obra astuta de la superstición del pueblo, que se cubrió tras de esta enmarañada maleza, presta siempre a dominar el espíritu del hombre por medio de angustias y prejuicios religiosos. Tantas veces engañado el hombre por estas «ciencias aéreas», hora era ya de liquidar de una vez para siempre todas aquellas cuestiones metafísicas inabordables. Y el camino para ello será «inquirir seriamente un análisis exacto de su poder y capacidad, que dicho entendimiento en modo alguno está adaptado para unas materias tan remotas y abstractas. Habremos de someternos a este trabajo para poder después ya vivir para siempre despreocupados, y cultivaremos la verdadera metafísica con cierto cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada» *(Ess.* II, *9).*

Tres cosas haremos notar en estas primeras observaciones, puesto que son de especial importancia para Kant. Postulación de una critica de la razón que delimite las fronteras del conocer humano; concepción de la vieja metafísica como mezcla de imposibilidad científica y de superstición y, por último, la afirmación de querer cultivar una auténtica metafísica.

Teoría de la idea

Origen de las ideas. Hume comienza su trabajo con la obligada cuestión hecha ya clásica, del origen de las ideas *(Ess.* II, 13ss). Primeramente deja bien asentado, como hizo ya Locke, que no hay ideas innatas ni principios innatos; que, al contrario, todos los contenidos de conciencia emanan de la experiencia sensible.

Impresión e idea. A las impresiones sensibles vivas, inmediatas, ya sean de la percepción externa ya de la interna *(external-internal sensat ons, feelings, sentiments),* las llama Hume impresiones *(impressions);* a los contenidos mediatos, reproducidos, los llama ideas *(ideas).* Toma, pues, la idea en un sentido más estricto que Locke. El nombre genérico para los contenidos de conciencia, que allí era idea, es ahora

percepción *(perception).* Y la distinción más precisa de éstas sirve de criterio para discernir la realidad. Una vez que ésta no puede ser ya mirada como trascendencia, es decir, sustentada en factores objetivos, queda sólo la posibilidad de señalar un sector de contenidos de conciencia acompañados de ciertas notas psíquicas que llevarán el sello de la realidad. Son las sensaciones, aprehensiones primeras, más vivas e inmediatas. Por oposición a ellas, las ideas son más débiles, pálidas, sólo reproducciones. Éstas constituyen el mundo de lo pensado. En realidad todo es pensado y sólo conciencia; pero con la distinción de impresiones e ideas reaparecen los dos estratos, que responden a lo que para un realista, para el mismo Locke, es, por un lado, el mundo de las cosas en sí y por otro el mundo de los contenidos de conciencia, copias de aquél. Pero en Hume no tiene ningún papel esta distinción. Es sólo un residuo del modo de hablar realístico. Dicha distinción entre impresiones e ideas no es más que el comienzo de la solución al problema del origen del conocimiento.

Asociación. Efectivamente, con el material recibido de la experiencia podemos efectuar combinaciones que ensanchan y enriquecen considerablemente nuestro caudal cognoscitivo. Esto se realiza por medio de lag asociaciones de ideas. Este concepto de asociación lo encontramos ya en Locke; lo que no se encuentra todavía en él son las leyes de asociación. Locke hizo una clasificación de las ideas; consideró el problema que suscita su combinación y unión, concretamente el problema de la coexistencia, que si él no llegó a dominar fue en parte por la razón fundamental de no haberse decidido definitivamente, vacilante entre el psicologismo y el realismo. Hume zanja plenamente la cuestión mediante un perfecto psicologismo. Al definir un objeto no será ya el contenido real, objetivo, de la cosa, su figura, esencia, estructura inteligible, lo que decidirá sobre la coherencia de notas que nosotros pensamos allí como un todo unitario lleno de sentido, sino que decidirán los diversos comportamientos psíquicos del sujeto que lo piensa.

Hume establece una especie de ley de gravitación de los contenidos de conciencia. Aludirá inequívocamente a Newton, aunque sin nombrarle *(Ess.* II, 11), y esta alusión es extraordinariamente significativa para fijar su posición gnoseológica; así como los movimientos de los astros dependen exclusivamente de la fuerza de atracción de sus masas corpóreas, así también los movimientos de las ideas deben poderse reducir a una ley semejante, como si dijéramos a una ley o función de su masa psíquica. No lo dice él así tan expreso, pero ciertamente es lo que piensa y podemos simplemente afirmar que lo que en Newton es gravitación es en Hume asociación. Ésta es en verdad su ley psíquica fundamental. Reconoce Hume en ella tres formas (Ess. II, 1799).

Leyes de la asociación. Nuestras ideas se unen y combinan entre el con arreglo a las tres leyes de *semejanza, contigüidad espacio-temporal y causalidad.* Es un proceso puramente mecánico. La cosa le parece evidente a Hume, que pone sus ejemplos: una pintura que vemos lleva en seguida nuestro pensamiento al objeto representado (asociación de semejanza), la mención de determinado aposento de una casa nos trae a la mente la idea de los aposentos colindantes (asociación de contigüidad) y cuando pensamos en una herida, pensamos también en el dolor (asociación causal). Como en el decurso de ulteriores reflexiones reduce Hume la idea de causa a la consecución regular de dos acontecimientos en el espacio y en el tiempo, quedan tan sólo las dos asociaciones de ideas primeramente enunciadas, semejanza y contigüidad espacio-temporal. De éstas, a su vez, la asociación de semejanza tiene su campo propio en la comparación ideal de ideas entre sí, es decir, en las ciencias matemático-geométricas (en Locke identidad y relación); de forma que para todo el ámbito de las ciencias de hechos queda como ley única la asociación por contigüidad espacio-temporal. A tenor de esta ley todo tiene que ser explicado, en especial naturalmente el concepto de cosa o

substancia y el nexo causal. El acierto en la asociación por contigüidad espacio-temporal es cuestión de experiencia, lo que en Hume es tanto como costumbre y, en el fondo, proceso mecánico. A este factor puramente psíquico reduce Hume todo el orden del mundo y de la ciencia. Lo psíquico desplaza a lo óptico y el lugar de la antigua metafísica lo ocupa ahora la psicología, una psicología de corte mecanicista.

Teoría de la ciencia

Y desembocamos así en una nueva concepción, empirista y psicologista, de la ciencia. Hume la ha desarrollado en su clásica pureza. Al comienzo de la sección IV de su *Enquiry* hace una distinción entre verdades de razón y verdades de hecho *(relations of ideas, and matters of fact).*

Verdades de razón. Las verdades de razón expresan relaciones de ideas. A éstas pertenecen las verdades de la geometría, álgebra y aritmética, toda afirmación, en una palabra, que se ofrezca con una evidencia intuitiva o demostrativa. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos o que 3 x 5 es igual a la mitad de 30 son enunciados que tienen su validez entre estas figuras y números y pueden ser descubiertos por la pura actividad de la mente, sin referencia a ninguna existencia real en el mundo. «Aunque no hubiera existido jamás un circulo o un triángulo en la naturaleza, conservarían para siempre su certeza y evidencia las verdades demostradas por Euclides» *(Ess.* II, 22). A diferencia, empero, de los análisis de esencia de Leibniz o de las «proposiciones aun para Dios» de Bolzano, no descubre ahí el pensamiento de Hume conjuntos o nexos algunos intemporales ontológicos, sino solamente, como ya también Locke, conexiones de ideas, lo que le deja, aun en ese terreno, en puro psicologismo. Hume no relaciona entre sí los νοήματα, sino las puras νοήσεις (en términos de Husserl). No maneja otra realidad que la interpretada psicologísticamente.

Verdades de hecho. Esto se hace especialmente claro en su doctrina sobre las verdades de hecho y, por consiguiente, en su teoría de la ciencia física. Las verdades de hecho no comportan consigo, dice Hume, ninguna necesidad noética como las verdades de razón. «Lo contrario de cualquier materia de hecho *(matter of fact)* es todavía posible, porque nunca implica contradicción. Que el sol no salga mañana es una proposición ni menos inteligible ni con más contradicción que la afirmación de que saldrá» (Ess. I, 23). Adán, con la más perfecta disposición de sus facultades racionales que se le suponga en el principio de su ser, no hubiera sido capaz de deducir de la fluidez y transparencia del agua que se podía ahogar en ella, ni del brillo y calor del fuego, que le podía devorar. Igualmente la adhesión de dos trozos de mármol perfectamente lisos, la explosión de la pólvora, la fuerza de atracción del imán, que la leche y el pan son alimento para el hombre y no para el león, son hechos que jamás habrían podido deducirse del análisis esencialista a priori, de los conceptos de esas cosas. En todos estos eventos está implicado generalmente el complejo causa-efecto. En él parecen fundarse todos los actos mentales que tienen como término hechos de existencia real *(Ess.* II, *24).* Ahora bien, para Hume, efecto y causa son cosas enteramente distintas -y tocamos aquí otro de los presupuestos básicos de su filosofía, que acusan, como ya en Locke, el influjo del atomismo-, «porque el efecto es totalmente diferente de la causa y, consiguientemente, jamás podrá ser descubierto en aquélla; el movimiento en la segunda bola de billar es cabalmente distinto del movimiento en la primera; ni hay aquí nada en uno de ellos que envuelva la más mínima referencia al otro» *(Ess.* II, 26). Así no nos queda otra cosa que esperar lo que nos dé la experiencia. Pero, ¿qué es esta experiencia?

Experiencia. No es para Hume otra cosa que la asociación de ideas a base de la contigüidad espacio-temporal. Un acontecimiento determinado sigue siempre a otro acontecimiento determinado, y así se asocian ambas ideas. Una vez hecha por nosotros esta experiencia, cuando de nuevo tiene lugar el primer hecho, esperamos también el segundo. «De un cuerpo de igual color y consistencia que el pan, esperamos el mismo alimento y sostén» (Ess. II, 29). De donde resulta que para Hume la experiencia no es otra cosa que costumbre y hábito. No es cuestión de más altas operaciones de la mente o de otros procesos intelectuales (Ess. II, 29), sino sólo de un sentimiento de costumbre, que nos hace esperar y creer que ocurrirá lo mismo que experimentamos antes y que, por tanto, a lo primero seguirá otra vez lo segundo. Esto es fundamental para Hume, como él mismo expresamente nos testifica (Ess. II, 37 y 62).

Empirismo puro. Las consecuencias que de todo esto se derivan para el concepto de ciencia caen sobre ésta por la doble vertiente del psicologismo y del escepticismo. Ambos concurren a hacer del moderno empirismo lo que en realidad es.

Psicologismo. El psicologismo consiste fundamentalmente en reducir al hombre y a sus sentimientos subjetivos la verdad de los aspectos objetivos de la realidad. Se expresa esto del modo más radical en la nota a la sección VII, parte l, del *Enquiry,* «Sobre la libertad y necesidad.» Dice así: «La necesidad de una acción cualquiera, ya sea de la materia, ya de la mente, no es, propiamente hablando, una cualidad en el agente, sino en algún ser pensante o inteligente, que puede considerar la acción, y consiste principalmente en la determinación de sus pensamientos para inferir de ciertos objetos precedentes la existencia de aquella acción» (Ess. II, 77). Empiria quiere decir aquí, no simplemente acumular hechos observados en la realidad, en vez de entretenerse en diseccionar conceptos, lo que será correcto, sino una subjetivización y psicologización de la ciencia, que hace que la verdad dependa del sentir humano, pues en éste se pone en definitiva el criterio de lo verdadero y de lo falso. Si comparamos estas concepciones con la *veritas rerum o* el *mundus intelligibilis* de los antiguos, apreciaremos la magnitud de la obra revolucionaria llevada a cabo por Hume. Locke todavía relacionaba la idea con algo exterior a ella, si bien no salió del todo airoso en el problema de precisar y asegurar la correspondiencia de la idea con la realidad. Para Hume ya no existe más que el hombre y su conocer es algo así como una pintura absoluta sin modelo que imitar. Los puentes con la trascendencia están definitivamente rotos.

La ciencia como probabilidad. El *escepticismo* de Hume está en atribuir a nuestros sentimientos y hábitos la virtud de hacernos esperar la repetición uniforme de experiencias anteriores, pero sin darnos una plena seguridad y certeza de esa uniformidad. Por ello todas las ciencias de hechos, y en especial la ciencia física, no dan más que una persuasión o creencia *(belief).* No cabe aquí, como en las evidencias de razón, una verdadera demostración, sino a lo más argumentos suasorios, pruebas en el sentido de Hume *(proofs),* que no van más allá de una gran probabilidad. Que el sol volverá a salir mañana y que todos los hombres son mortales es, tan sólo probable *(Ess.* II, 47ss.: «Sobre la probabilidad» nota). A mayor número de experiencias corresponde mayor probabilidad, pero aun en el caso de la más amplia inducción, no nos dan los hechos más que probabilidades.

Realmente hay que admirarse de que se haya considerado el carácter estadístico de las leyes de la naturaleza como una invención de la época actual, cuando lo tenemos ya en Hume, y no menos hay que admirarse de que se pretenda por algunos rechazarlo desde el terreno de la pura experiencia. Cerrados en ella, sin otro apoyo filosófico, no nos quedará otra salida que dar la razón a Hume. La teoría kantiana de la absoluta validez de las categorías, entre ellas las de substancia y causa, parece haber hecho

olvidar a Hume. Pero éste no puede, desde sus bases, superar la probabilidad. Primero por su psicologismo; la creencia, la fe, es tan sólo «una forma de representación más firme y más fuerte» que la que acompaña a las puras ficciones de la fantasía, es una representación más vivaz, más inmediata, obra de modo sensible sobre los afectos y movimientos del espíritu y alcanza así la seguridad que le es característica (Ess. II, 48), pero en todo caso no rebasa los límites de la creencia. En segundo lugar por razones lógicas; la experiencia que subyace a nuestro hábito de esperar la repetición de los mismos resultados nunca es completa. Y confiar en una constancia del curso natural tampoco es legítimo, pues no descansando las llamadas leyes físicas sobre una inducción completa, serán siempre presupuestos no demostrados. Todo ello explica el que la pura ciencia de hechos no nos lleve más que hasta una creencia, persuasión o fe.

Hume es escéptico. «La más perfecta filosofía del orden natural aleja tan sólo un poco nuestra ignorancia; lo mismo que la más perfecta filosofía del orden moral o metafísico sirve sólo para descubrir más extensas regiones de esa ignorancia. Así, el resultado de toda filosofía es comprobar la ceguera y debilidad humanas con las que tropezamos a cada paso, a pesar de todos nuestros esfuerzos para soslayarlas o evitarlas» *(Ess.* II, 27). Hume deja a salvo, no obstante, las ciencias ideales, aunque sigue, como vimos, prisionero de su psicologismo; pero ya era obra bastante demoledora de haber privado de certeza a todas las ciencias de la realidad. Ahí descubrió Kant el gran peligro de la filosofía de Hume, y por ello se empleó a fondo en la .empresa de fundamentar de nuevo la ciencia y la verdad. No es el menor significado histórico de Hume el hecho de que sin él no hubiera habido un cristicismo kantiano.

Contra la metafísica

La eficacia destructiva de Hume se muestra principalmente en su posición frente a la antigua metafísica, de un modo especial en su crítica de los conceptos de causa y substancia. Esto es justamente lo que despertó a Kant de su sueño dogmático y le hizo preguntarse si esta duda limitada por Hume a los conceptos de causa y substancia no habría que extenderla a todos los demás conceptos metafísicos. Más patente aún aparece este efecto estimulante de Hume sobre Kant en las palabras que este último dejó estampadas en el prefacio a sus *Prolegómenos:* «Desde las tentativas de Locke y Leibniz, o más bien desde el nacimiento de la metafísica, en todo cuanto alcanza su historia, no se ha dado un hecho que haya podido ser más decisivo para la suerte de esta ciencia, que el ataque que David Hume le ha dirigido.»

Crítica de la idea de causa. La metafísica ha operado, por lo menos tanto como la física, con el concepto de causa. Piénsese tan sólo en la prueba cosmológica de la existencia de Dios o, en general, en los llamados principios, que se dedujeron de los fenómenos como causas de ellos. De manera inmediata hace constar Hume lo siguiente: « Y aquí es constantemente supuesto que hay una conexión entre el hecho presente y aquél que de él se infiere» (Ess. II, 24). El alcance de estas palabras nos lo dan los enunciados y principios tradicionales aquí aludidos por Hume, tales como: «agere sequitur esse», «omne ens agit sibi simile», «nihil agit ultra suam speciem», la causa contiene en el la perfección del efecto, la causa es siempre más noble y tiene más ser que el efecto, y otros parecidos. Particularmente tiene ante los ojos Hume la concepción clásica según la cual hay en la causa eficiente una virtud, un crear, un conferir el ser, un como fluir del ser de la causa al efecto, a lo causado. En todo ello ve Hume supuestos oscuros, no demostrados, sin distinguir entre la evidencia del hecho y la oscuridad del modo. «En toda la metafísica - dice - no encontraremos representaciones que sean más oscuras e inciertas que las de poder, fuerza, energía o conexión necesaria» *(Ess.* II, 51).

Y frente a ello asienta Hume: 1) El efecto, como ya antes apuntamos, no puede ser deducido de la causa, pues nadie es capaz de decir, sólo con mirar la esencia de una cosa, qué efectos producirá; un análisis de conceptos se da sólo en el terreno de las verdades de razón, en el que comparamos ideas con ideas, no en el campo de la realidad. 2) En la experiencia de esta realidad misma no percibimos jamás una virtud emanante de la causa eficiente, ni ningún otro lazo que una efecto con causa, ni siquiera lo advertimos en la vivencia de nuestro querer; de forma que, «en conjunto, no aparece a través de toda la naturaleza ningún ejemplo de conexión que sea concebible por nosotros. Todos los acontecimientos parecen enteramente sueltos y separados» o. c., p. 84). 3) En la realidad observamos tan sólo la sucesión, y cuando lo experimentamos de un modo regular, se crea en nosotros un hábito de esperar el segundo acontecimiento cuando observamos el primero. Ésta es toda la causalidad; «detrás de ella no hay nada», de modo que la idea tradicional de nexo causal «carece en absoluto de sentido» (Ess. II, 61ss «De la idea de la conexión necesaria», parte II, 1. c.).

Crítica de la idea substancia. Hume aplica una crítica similar igualmente demoledora al concepto de substancia. Los razonamientos del *Treatise* en torno a la substancia son paralelos a los aducidos contra la causa en la *Enquiry*. La cuestión de substancia es más un tema psicológico que ontológico. «La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas» *(Tr. I,* 324). También aquí es sólo la costumbre lo que constituye aquel lazo unitivo. Buscar algo óntico detrás de ello es cosa superflua. Hume descubre en nuestro concepto de substancia, lo mismo que Locke y aun con sus mismos ejemplos, cierto fondo metafísico, un algo misterioso y desconocido; pero, más radical que Locke, desecha enteramente tal factor ontológico y se queda sólo con las apariencias a las que agrupa en una especie de manojo, acervo *(heap)* o mazo *(bundle)*, de forma que el alma, por ejemplo, vendría a ser tan sólo «un haz de percepciones en perpetuo flujo y movimiento» *(a bundle or collection of different perceptions... in a perpetua! flux and movement; Tr.* 1, 534). Es la psicología sin alma de los modernos psicólogos, donde no queda otra cosa que regularidades de orden puramente psíquico, de las que deriva la experiencia o que más bien la constituyen.

Consecuencias. Hume tiene conciencia de haber roto con su crítica la espina dorsal de la antigua metafísica. La conclusión final de sus investigaciones sobre el entendimiento humano reza así: «Si persuadidos de estos principios recorremos las librerías, ¿qué estragos no haremos? Si tomamos en nuestras manos un volumen que verse, por ejemplo, sobre cosas de la divinidad o de metafísica de escuela, preguntémonos: ¿Contiene esto razonamientos abstractos tocantes a la cantidad y al número? No. ¿Contiene razonamientos experimentales tocantes a cuestiones de hecho y existencia? No. Pues al fuego con ello, porque no contendrá más que sofistería e ilusión» *(Ess.* II, 135). Este encerrarse dentro de los límites de la experiencia; este reprobar la antigua metafísica, como obra de fantasmagoría y de engaño, o como cosa de un país de cuentos (sec. VII, part. 1, final), donde nuestra razón nada tiene que buscar y nada puede esperar, es ya el tono y el « pathos» de los veredictos kantianos contra la metafísica. Si se hubiera limitado Hume a explicar la causalidad como una sucesión regular de acontecimientos, no hubiera habido en ello aún una negación completa del gran axioma metafísico, sino sólo una especial interpretación de él, inadecuada y falsa, porque dicha sucesión regular se da en la causalidad, pero no la constituye, y puede darse sin causalidad ninguna, como en la sucesión regular del día a la noche, cosa que notó ya Schopenhauer, contra Hume, por lo que no puede establecerse la ecuación: causalidad = sucesión regular de acontecimientos. Lo más

grande y lo más peligroso del ataque de Hume estaba en despojar a la causalidad de su contenido óntico; la misma regularidad, como fenómeno real, pasa a segundo término y se diluye en una psicologización completa del nexo causal. Y, efectivamente, el ataque de Hume no fue infructuoso; pronto veremos su repercusión en Kant.

Hume, hoy

Hoy pensamos de otra manera.

1) Aun en el plano del pensamiento moderno, el psicologismo ha sido superado por Husserl y la fenomenología. Sabemos hoy de nuevo que lo psíquico es sólo un acceso al ser, no el ser mismo ni sus leyes. Lo que decide sobre la verdad y la ciencia no son las maneras de comportamiento psíquico del sujeto, sino las notas objetivas del ser.

2) La psicología del conocimiento ha demostrado a satisfacción que no es suficiente el sensismo para explicar el pensamiento. Aun en la hipótesis de conceder intelecto a los animales, no les concederíamos espíritu (cf. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos).* Hume se ha quedado corto al trazar en su *Enquiry* la línea de división entre el hombre y el animal (sec. IX; «Sobre la razón de los animales». Ess. II, 85ss). La objeción de Leibniz contra el empirismo, de que con su teoría gnoseológica no se salva la esencial distinción entre hombre y animal (cf. supra, p. 66), alcanza de lleno a Hume. Para éste no queda sino una distinción de grado, como la hay también entre unos hombres y otros mejor o peor dotados. De hecho este sensismo vino a dar pábulo al materialismo.

3) Tampoco compartimos ya la desorbitada simplificación de aquel eterno «no es más que...» prodigio en la definición de las cosas, después que la fenomenología y la nueva ontología han aguzado nuestra mirada para descubrir las varias formas y capas de esencia de las cosas. Comprendemos, sin embargo, que el s. XIX haya tenido que andar antes por las vías señaladas por Hume.

4) Pero sobre todo se ha demostrado enteramente insostenible la fundamental suposición de Hume de que todas las cosas y todas las percepciones están originariamente en estado de disociación como átomos, unas junto a otras, de forma que en principio no hay sino partes y eventualmente sumas por yuxtaposición, no totalidades formadas. En psicología como en ontología, volvemos a ver, a más de las partes, el «lazo espiritual», llámese categorías, totalidades o esencias. El caso es que los mismos que salieron por los fueros del concepto de causa, y aun en la misma polémica con Hume, cayeron muchas veces en sus mismos prejuicios atomistas y de ahí que se echaran a buscar, «fuera de las cosas», lazos y ligámenes que hicieran posibles juicios sintéticos a priori. Para superar la crítica de Hume es enteramente necesario percatarse de que su punto de partida era equivocado. No hay que empezar por preguntarse: ¿cómo me las arreglo para recomponer en orden y unidad un mundo atomizado en partes?, sino que es Hume quien primero ha de demostrar que los hechos están en la realidad «enteramente disociados y aislados».

Investigación sobre los principios de la moral

Hume es igualmente empírico en la ética. En el mismo umbral de la *Enquiry* sobre los principios de la moral afirma: «En la filosofía natural están ya curados los hombres de su pasión por las hipótesis y sistemas, y no quieren ya escuchar otros argumentos que los derivados de la existencia. Es ya tiempo de que acometan la misma reforma en todas las disquisiciones morales, y que rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, si no está fundado en los hechos y en la observación.»

La primera sección de esta *Enquiry* ética, titulada: «Sobre los principios generales de la moral», acota ya el tema de los fundamentos de la ética. Pero Hume emprende primero un análisis del complejo de cualidades espirituales y humanas que en la vida ordinaria confieren al que las posee una especial estimabilidad personal; lo que en lenguaje tradicional llamaríamos virtudes y en terminología moderna incluiríamos en una teoría de los valores. Mediante una observación comparativa trata Hume de poner en claro las notas en que convienen, por una parte las cualidades valiosas, por otra las reprobables. Desde esta observación previa podrán obtenerse los fundamentos de la ética y fijarse los principios universales de los que en último término deriva toda aprobación y desaprobación *(Ess.* II, *173s).*

Teoría de los valores. La teoría de los valores desarrollada por Hume delata en sus detalles y matices una mirada extraordinariamente aguda en la observación de los hombres, y resulta, aún hoy después de tantos análisis finos y descripciones del reino del valor llevados a cabo por la fenomenología, una lectura provechosa. Hume distingue cuatro clases de cualidades valiosas. 1) Cualidades que son útiles para la comunidad: benevolencia y justicia (sec. II y III). 2) Cualidades útiles para nosotros: fuerza de voluntad, diligencia, frugalidad, vigor corporal, inteligencia y otros dones del espíritu (sec. VI). 3) Cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos: alegría, grandeza de alma, dignidad de carácter, valor, sosiego y bondad (sec. VII). 4) Cualidades inmediatamente agradables a otros: modestia, buena conducta, cortesía, ingenio (sec. VIII).

El principio moral. Aquello en que coinciden estos valores reseñados es el agrado y la utilidad. Con ello tendríamos también el fundamento de la aprobación y de la desaprobación. Hume es eudemonista, más exactamente hedonista (cf. tomo I, 81s) y utilitarista: «La utilidad es agradable y solicita nuestra aprobación. Ésta es una cuestión de hecho, confirmada con la observación cotidiana. Pero ¿útil?, ¿para qué? Para el interés de alguien, sin duda» *(Ess.* II, 206). Pero Hume no subscribe el egoísmo individualista de Hobbes.

Egoísmo. El interés personal entra ciertamente también en el principio de la moral; basta recorrer la tabla de valores apuntada. El concepto de eudomonía y utilidad lo presupone.

Bien común. Pero hay además un bien común que, como fin, ha de incluirse, según Hume, en aquellos dos conceptos básicos, eudomonía y utilidad. También esto es claro a la luz de la tabla de valores. Tras la afirmación de que toda utilidad se refiere al bien o provecho de alguien, se pregunta Hume: ¿para el bien de quién, pues? Y responde: «no de nosotros solamente, pues nuestra aprobación se extiende con frecuencia más allá» (l.c.). Muchas veces exageramos en nuestra apreciación los límites del egoísmo personal. Por lejanos que nos sean a menudo los hombres, puéden siempre registrarse casos de aprobación en los que el sentimiento moral tiene ante los ojos tan sólo el bien de los otros; por ejemplo, el sentimiento de aprobación para la justicia o para la benevolencia desinteresada, cosa que no puede ponerse en duda.

Estas apreciaciones de Hume traslucen una persuasión de la condición social inscrita en la naturaleza del hombre, que le hace sensible y abierto a estas virtudes tendentes al bien común. Por ello Hume está contra Hobbes y contra su visión del estado de naturaleza primitivo y contra sus teorías de un derecho natural sin ley y de un contrato social político tal como él lo explica; todo ello no responde, según Hume, a la situación ética que nos da la experiencia. Y una vez más habremos de admirarnos de que Hume tenga tan aguda mirada para este mundo de valores éticos, cuando su fundamental atomismo gnoseológico estaba pidiendo otra cosa. En la vida comunitaria, al menos, no

están para Hume los individuos «disociados» y «aislados», meramente yuxtapuestos unos a otros.

¿Razón o inclinación? ¿Qué clase de actividad pone en juego el espíritu para esa aprobación moral? Hume plantea aquí el problema en términos parecidos a los que empleará todavía Kant: ¿razón o inclinación natural?

La distinción. De nuevo señala Hume con acierto fenomenológico las propiedades de cada una de estas dos funciones. Sobre la verdad es posible la discusión; sobre la inclinación natural, no; lo que existe en el mundo de las cosas es la medida de nuestro juicio teorético; lo que cada cual encuentra en su propia interioridad es la medida del sentimiento; los enunciados geométricos pueden demostrarse, los sistemas físicos pueden ser controvertidos, pero la armonía del verso, la ternura de la pasión, la vivacidad del ingenio, no pueden por menos de proporcionar inmediato placer. Nadie razona sobre la hermosura de otro, pero sí frecuentemente sobre la rectitud o no rectitud de sus acciones. Parecería por este lado ser cosa de la razón la aprobación moral. Los que por otro lado quieren ponerlo todo en el sentimiento, deberán mostrar que la razón es incapaz de deducir conclusiones en este terreno ético. Los argumentos principales de éstos son que la virtud tiene como propiedad el ser amable y el vicio, por el contrario, el ser aborrecible; ahora bien, la razón nada puede decidir en la aplicación de estos predicados que, como cosa tocante a la esfera afectiva del hombre, pertenecen más a una peculiar facultad suya de «sentirlos» que a su entendimiento (Ess. II, 171). Hume cree que a pesar de que los antiguos afirmaron que la virtud era la conformidad con la razón, sin embargo, en general, parecen en el fondo considerar que «la moral deriva su existencia de la inclinación y del sentimiento» (Ess. II, 170). Concede Hume que para ambos puntos de vista es dable aportar argumentos y admite que acaso tenga lugar en todas las resoluciones y conclusiones morales una síntesis de razón y sentimiento.

Primado de la inclinación. En la práctica, no obstante, carga el acento sobre la inclinación. «Lo que es honorable, lo qúe es bueno, lo que es decoroso, lo que es noble, lo que es generoso, toma posesión del corazón, y nos estimula a abrazarlo y a mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, solicita tan sólo el frío asentimiento del entendimiento, y en satisfaciendo una curiosidad especulativa, pone fin a nuestra investigación. Extíngase todo cálido sentimiento... y la moralidad no será ya un estudio práctico ni tendrá ya tendencia alguna a regular nuestras vidas y acciones» *(Ess.* II, 171s). Todo esto dejará luego su huella e influjo en Schopenhauer. Aun en teoría viene la inclinación o sentimiento, finalmente, a señorear el principio moral de Hume: «Es probable que la sentencia final, la que declara los caracteres y acciones como amables o como odiosos, dignos de aprecio o de vituperio, lo que estampa en ellos el sello (de honor o de infamia), aprobación o censura... resida en algún sentido o sentimiento interno *(some internal sense or feeling),* que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie» *(Ess.* II, 172). Y aún más claramente se expresa esto cuando Hume apura hasta lo último su idea de la utilidad (Appendix 1). Utilidad no es otra cosa que tendencia a cierto fin. Si el fin nos es totalmente indiferente, también lo son los medios. Todo, pues, depende del fin. Y ¿qué es lo que aquí nos servirá de guía? Hume responde: «Es preciso que se haga valer aquí un sentimiento... Este sentimiento no puede ser sino una simpatía por la felicidad de la humanidad y un disgusto por su miseria» *(Ess.* II, 259).

Esto equivale a decir que el sentimiento es el último criterio de valoración moral, y una vez más nos persuadimos de que Hume es eudemonista, como suele decirse, o, más exactamente, hedonista.

La acción moral. No se ha de deducir de lo dicho hasta aquí que para Hume la acción moral se realiza mediante una previa consulta a la inclinación y sentimiento, y actuando

después, en libre elección, de acuerdo con el fin al que aquéllos apuntan. En realidad no existe para Hume una libertal moral de elección. Nuestro obrar viene inserto en la indeclinable serie causal del acontencer mundano, a tono con la visión mecanicista del mundo. El hombre recibe estímulos de fuera, éstos actúan sobre sus efectos, y se sigue la correspondiente reacción. La aprobación moral es sólo una verificación y denominación ulteriores, que tienen como base una reflexión sobre la pregunta de si lo acaecido responde o no a nuestra inclinación y utilidad. A la objeción de que «sólo las cualidades estimables que son voluntarias merecen la apelación de virtudes», responde «recordando cualidades como el valor, la ecuanimidad, paciencia, dominio de sí y otras muchas, que casi todos los lenguajes clasifican bajo esta apelación, si bien dependen poco o absolutamente nada de nuestra elección» (Appendix IV).

Éstas y otras observaciones contenidas en este mismo apéndice IV nos llevan a la convicción de que Hume no supo distinguir entre auténticos valores éticos y otras suertes de valores y bienes o simples fundamentos de valor. La raíz de ello no es otra que su fundamental concepción utilitarista y eudemonista.

Ética inglesa. Y esto es lo que tiene siempre ante los ojos Kant cuando habla y polemiza contra la ética inglesa. El instinto, la inclinación natural, el sentimiento, las afecciones patológicas y todas las disposiciones naturales; los fines, los intereses, todo lo material en general en oposición a la razón, se halla en Hume como en su propia casa. Pero se puede decir lo mismo de una larga serie de pensadores de las islas británicas.

Ya antes de él, R. *Cumberland* († 1718) hizo del bien común el principio de la moralidad. «Todo lo que a este fin lleva es moral.» Lo que nos dicta lo recto no es sino un sentimiento de benevolencia hacia la comunidad. Cumberland es el primer representante del sensismo moral.

También se suele rutinariamente ver un representante de la moral del sentimiento *(moral sense)* en A. *Shaftesbury (*† 1713), que enlaza dicho sentimiento, no propiamente con el principio de la utilidad, sino con la idea antigua por él estéticamente vivida, de la naturaleza humana universal. Una más dividida consideración descubre, efectivamente, que Shaftesbury se afanó al menos por una fundamentación objetiva del juicio moral, de forma que el juicio de Kant sobre la ética inglesa no le alcanza a él.

Suscriben ciertamente el carácter afectivo de los juicios de valor moral *C. Bugler (*† 1752), del que toma Hume los argumentos en pro de los instintos y virtudes útiles al bien común, y F. *Hutcheson (*†1746), que despoja al *moral sense* de Shaftesbury de sus elementos estéticos y lo entiende puramente como un sentimiento de simpatía desinteresada hacia el bien común.

Después de Hume, son *J. Bentham* (†1832), *James Mill (*† 1836) *y J. Stuart Mill* († 1873) que de nuevo convierten la Moral en un balance de placer-displacer; «la mayor dicha para el mayor número» es su principio fundamental, y ponen para ello igualmente el criterio decisivo en el inmediato sentimiento de gusto o disgusto. Todo el mundo sabe lo que es felicidad, dice Bentham, porque todo el mundo sabe lo que es placer: pero cuando se recurre a la razón como medida de valor moral, para con ella decidir sobre lo justo y la justicia entonces las discusiones y contiendas no tienen fin.

Es bien de notar que estos éticos ingleses, sobre todo los últimamente citados, han desarrollado ideas muy concretas y prácticas en el terreno social, de modo que todo aquel que quiera ayudar a su pueblo y a su tiempo, encontrará en ellos un buen modelo en esta parte. Pero los alemanes, a fuer de caballeros de los principios, «obstinados» en su defensa, para usar expresión de Hume (comienzo de su *Investigación sobre los principios de la Moral),* vieron ante todo en la ética inglesa una infundada interpretación utilitarista-eudemonista de la esencia de lo moral y se emplearon a fondo contra ella en una crítica implacable. Ejemplo de ello es Kant. Aquellas palabras: «No

hay nada en general en el mundo...» etc., al principio de la primera sección de su *Grundlegung zur Metaphysik der Sittten,* parecen dirigirse directa e intencionadamente contra el apéndice IV de *los Principios de la Moral* de Hume. Otro ejemplo será la ética material de valores (cf., por ejemplo, las consideraciones que dedica N. Hartmann en su Ética al equívoco de felicidad contenido en el eudemonismo social).

Religión natural

El psicologismo domina asimismo las teorías de Hume en torno a la Religión. En sus *Diálogos sobre la Religión natural (Tr.* II, 377ss), vuelven de nuevo todas las ideas fundamentales gnoseológicas de la *Investigación sobre el entendimiento humano,* sobre todo la repulsa categórica de la metafísica tradicional.

Contra una metafísica de la Religión. Hume la rechaza desde su general empirismo, y aquí especialmente como pretendida base filosófica de la Religión. Tanto el teísmo tradicional escolástico como el moderno teísmo inglés intentaron dar, según el patrón antiguo, tal fundamento metafísico a la Religión. En uno y otro caso se asentaba sobre el principio de causalidad la existencia de un Hacedor del mundo trascendente. En el *Timeo* platónico es el Demiurgo, que configura al mundo según sus ideas-tipos; en la Escolástica recurre de continuo al concepto de *artifex* y de *ars,* con el que se explica el puesto de Dios respecto del mundo en la creación, conservación y providencia. La critica de Hume va contra este Dios ultraterreno creador del cielo y de la tierra, ya lo siga manteniendo y conservando todo en su marcha con su providencia y sus milagros, tal como el teísmo admite, ya lo haya creado todo como una máquina perfecta a la que, una vez puesta en marcha, abandona a sí misma, como cree el deísmo.

El punto de apoyo de los ataques de Hume, tanto a la prueba cosmológica (2.ª parte), como a la prueba teleológica (partes 4.ª-8.ª), es siempre su fundamental postura atomista, que doquiera ve sólo partes y nunca totalidades, y su psicologismo empírico, que no sabe representarse las relaciones causales y las notas de esencia y los conjuntos de sentido de cualquier clase, sino como costumbres y hábitos de la humana «ψυχή». Cuando vemos, dice Hume en la segunda parte de los Diálogos (tr. Paulsen, II, 348), casas y barcos, podemos concluir que hay un constructor, porque tenemos experiencia de cómo se hace eso; pero no podemos aplicarlo al universo en su totalidad, pues es algo enteramente único y nos falta base de comparación con casos semejantes. No basta decir: tiene sentido, finalidad; luego ha sido hecho, tiene causa. No hay experiencia posible a nosotros que nos justifique esos conceptos de sentido, finalidad y causa, como aplicables al mundo en su conjunto. Hume no puede comprender que acaso el espíritu no necesite «deducir» esos conceptos de ninguna experiencia, pues podría por su misma constitución interna, pensar el mundo de manera tal que en sí mismo, al pensarlo, se le haga patente lo que es sentido, finalidad y causa, sin necesidad de contraer o cerrar su significado al dato concreto de cada experiencia. Para esta comprensión no hay base alguna en el empirismo de Hume.

Lo que especialmente objeta contra la idea de un Dios trascendente es que a tal Dios no podríamos aplicar nuestros conceptos tomados de la realidad sensible, de suerte que todas las denominaciones nuestras para designar el ser y propiedades de Dios carecerían de sentido (conclusión de la 3.ª y comienzo de la 4.ª parte). Con esto Hume no descubre nada nuevo, pues ya mucho antes que él y mejor que él consideraron otros este mismo problema y dieron su solución a base de los conceptos de participación y analogía, solución a la que no alcanzan las objeciones de Hume. Hume cree, en cambio, deber levantar contra las creencias religiosas la bandera del agnosticismo y .escepticismo;

aunque igualmente la cree deber alzar contra el ateísmo, cuándo éste se presenta asimismo con tonos dogmáticos.

Hume y Kant. Esto y su constante voz de alerta para no traspasar las fronteras del conocimiento posible, cual lo hacen los metafísicos de todos los tiempos, es lo que más directamente ha influido en Kant. Éste leyó con avidez los Diálogos de Hume, según nos testifica Hamann en carta de 16 de diciembre de 1780 a Hartknoch. Y es muy de notar el peculiar matiz que ha coloreado la idea de metafísica sugerida por Hume.

En la apreciación histórica de éste la metafísica se habría propuesto siempre como meta esencial suya una especie de ultramundo, algo así como un mundo de espíritus separado del nuestro y totalmente fuera de su realidad, parecido quizás al «más allá» de las religiones muy primitivamente entendido. En un mundo así parece haber situado Hume la auténtica trascendencia. Le sale espontánea y familiar la expresión «ir más allá» o «ver más allá» de nuestro mundo, como cuando dice, por ejemplo: «Si dais un paso más allá del sistema mundano, sólo excitáis en vosotros un humor inquisitivo, imposible de satisfacer jamás» *(Diálogos sobre la religión natural,* parte IV; *Tr.* II, 408). Es un concepto bastante plebeyo de la metafísica, pero que opera latente y siniestramente, lo mismo en Hume que en los hombres de la ilustración francesa y en el mismo Kant, y confiere al conjunto una nota enteramente extraña al concepto clásico de metafísica, ciencia del ser en cuanto ser y de sus principios. Allí se planteó ya de mucho antes el problema de la trascendencia sobre la base de la analogía del ser en una forma a la que Hume no estaba en situación de hacer justicia. El empirismo, ya tan profundamente arraigado, hacía imposible toda comprensión objetiva de la antigua metafísica. Todo quedaba desenfocado desde aquel ángulo visual y así surgían enemigos imaginarios bien fáciles de derribar.

Religión y fe. La respuesta positiva de Hume al tema de la esencia de la religión es que la religión es fe, es algo irracional. El filósofo Hume es ateo, tan cierto como que niega también la inmortalidad del alma; pero el ciudadano Hume, como buen inglés, se afirma, un poco por sistema, en lo convencional y tradicional y concede cierto valor a la religión, como fe al menos. No es, pues, la religión un saber, sino un sentir. ¿Y qué clase de sentir? Oigamos. Las vicisitudes de la vida, la oscuridad del destino, la temerosa expectación y cuidado del futuro, especialmente del futuro de ultratumba, engendran en el hombre un sentimiento de fe en poderes suprahumanos. El politeísmo, según Hume, fue la forma más antigua de esta fe; finalmente, uno de estos muchos dioses primitivos llega a ser el padre de los dioses o bien el dios nacional; por miedo o adulación y vanidad nacional se le encumbra más y más hasta originarse el dios del mundo, el dios del monoteísmo.

Así se representa Hume la «historia natural» de la religión; la propia esencia de ésta no va más allá, su empirismo no le deja ver en la esencia de la religión más que esta pura facticidad.

Hume y la posteridad

Pero Hume no es sólo el hombre que despertó a Kant de su sueño dogmático, sugeriéndole el material de fondo de su teoría del saber humano y su peculiar concepción de la Religión como mera fe. De Hume data toda filosofía que, renunciando al deber ser, toma sólo en consideración lo puramente fáctico.

Hume es el antípoda de la sabiduría de la antigüedad y del medievo, que quiso vivir y modelar esta nuestra vida desde un mundo de verdades intemporales. Para Hume no existe más que el mundo sensible, el tiempo y el hombre. Esta filosofía dejó también muy marcadas sus huellas en las valoraciones históricas del mundo cultural, social y

político. El hombre autónomo de la edad moderna hace historia muy diferentemente del hombre antiguo y medieval, que centraba más su mirada en los factores suprahumanos. Por mucho tiempo se consideró la moderna autocratización del hombre como un gran adelanto. Después de los acontecimientos políticos de nuestro siglo, se horroriza el hombre ante sus «progresos»; ve que del desencadenamiento de lo demasiado humano se han derivado justamente brutalismos infrahumanos; se mira ahora al mundo y a la vida como una amenaza mortal. Es digno de notarse que no fue la filosofía alemana la primera que hizo de la fuerza el principio supremo, la que entronizó la *cupiditas naturalis*, la que declaró al hombre señor del mundo, y enarboló el principio de que es bueno y justo cuanto sirve al egoísmo individual o colectivo. Los dogmatizadores de todo esto son más bien Maquiavelo, Spinoza, Hobbes y Hume. Nietzsche es tan sólo un seguidor.

La ilustración

La era de la ilustración viene a subrayar el período de los «grandes» del espíritu, extendiéndose por Europa como un movimiento general que proclama altanero su fe en el progreso moderno y ambiciona llevarlo a todos los terrenos de la vida. Esta fe y esta voluntad es lo que caracteriza la ilustración. No es ya la investigación de gran estilo; el espíritu se siente seguro y trata de beneficiar los más anchos círculos posibles con los bienes del progreso. En ese sentido es la ilustración una típica filosofía popular. Si la comparamos con la hondura especulativa de los creadores sistemáticos de los siglos XVI y XVII, significa la ilustración un minus, y la reacción contra esta superficialidad filosófica fue sin duda lo que en definitiva condujo luego a la superación de la misma ilustración. Pero en un principio el nuevo movimiento espiritual, porque de éste tratamos, no de las ideas de unos pocos, levantó un potente oleaie, que con su más vasta extensión, a expensas de la profundidad, trajo consigo un plus, a saber, el ideal de la cultura, que se adueña de amnlios sectores de la sociedad interesados ahora en asimilar los nuevos valores espirituales y en adquirir una visión científica de sí y del mundo.

La fe en los adelantos de la Edad Moderna y la voluntad de un progreso inspirado en los nuevos principios no podía por menos de provocar una actitud hostil a los valores tradicionales. Este contraste se hace especialmente sensible en la nueva manera de ver el mundo, la Religión y la sociedad. Naturaleza, hombre y derechos del hombre, razón y ciencia, son las nuevas consignas, que generalmente significan otras tantas voces de repulsa, a los viejos poderes aún dominantes. La era de la Ilustración es antihistórica, y sueña, lo mismo que la Estoa, con un hombre ideal y universal, en el que naturaleza y razón constituyen las supremas normas de valor en todo el ámbito humano. «Difundid la luz de la razón, que la virtud y la dicha juntarán por sí mismas sus manos.» testa es la profesión de fe del hombre ilustrado, si bien en cada país se podrán apreciar variantes no despreciables.

ILUSTRACIÓN INGLESA

Dos grandes grupos de ideas caracterizan la Ilustración inglesa: el teísmo y el liberalismo.

Deísmo. El término deísmo quiere decir fe en la divinidad. Pero, en realidad, la fe del deísta se queda a medio camino. Su dios es un dios muy particular. El modo de hablar, hecho corriente en los medios científicos desde la fundación de la física clásica, sobre la máquina del mundo, sobre el encadenamiento causal de los procesos naturales, sobre su absoluta e indefectible regularidad en la totalidad del conjunto cósmico, había

desfigurado la idea de Dios, hasta el punto de que muchos no podían ya imaginarse otro Dios que el dios del mecanicismo. Según este modo de pensar, Dios creó la máquina del mundo, esto se concedía aún: pero una vez puesta en marcha, andaba ya sola, sin interrupción y sin suspensión alguna de sus leyes. Se miraba esto como una consecuencia del concepto de Dios, tal como la ciencia moderna lo había precisado. Otro modo de pensar sería indigno del gran Hacedor del mundo. Así quedaba la acción de Dios contraída a márgenes fijos, sin espontaneidad para lo extraordinario, la excepción y lo sobrenatural; nada de milagros ni de revelación; nada por encima del orden natural. La ciencia moderna se siente tan segura de sí que no admite la posibilidad de que las cosas sean de otra manera de como a ella parecen posibles. Y no advierte que al obrar así marcha sobre una vía de prejuicios, que pretende encerrar y medir al mundo con las propias medidas por ella fabricadas; no entra en sus cálculos sino lo que es asequible al conocimiento natural. Si la religión, en especial el cristianismo, habla de cosas «sobrenaturales», esto habrá que entenderlo en un sentido puramente simbólico. En modo alguno habrá que darles valor trascendente. La verdadera religión descansa en la razón, y nada más que en ella.

Consiguientemente, el cristianismo es tan viejo como la humanidad, no circunscrito a una porción histórica de ella, sino algo universalmente humano. La Biblia no sería más que una predicación de la religión de la razón apropiada a aquellos tiempos primitivos. Ya en *Herbert of Cherbury* († 1648) existía esta religión de la razón. Pero ahora, en el tiempo de la ilustración, esta religión natural viene a dar su sello al espíritu del tiempo. Lo muestran ya los mismos títulos de los libros de los autores deístas. *John Tolan* escribe en 1696 su *Christianity not mysterious, y Mathews Tindal* en 1730 su *Christianity as old as creation, or the gospel a republication of the religion of nature.*

La exposición en detalle de esta religión de razón presenta unas veces rasgos más racionalistas, otras acentúa más el sentimiento y la fe. Muy pronto, ya en 1697, se llaman estos hombres a sí mismos librepensadores, y, sobre todo, se dan este nombre los francmasones. No toleran que se les tenga por irreligiosos, como voces salidas del campo eclesiástico los apellidan en son de reproche. Muy al contrario, quieren ver en la religión de la razón la religión verdadera y todo lo demás se tacha de supersticioso.

En ocasiones esta religión de la razón se reserva para especiales círculos aristocráticos. Así, *Lord Bolingbroke (*† 1715) cree que le va mejor al pueblo sencillo con la religión tradicional, quedándose sólo para espíritus más finos el poder ser librepensadores; de otro modo el librepensamiento sería una peste.

Liberalismo. Un segundo rasgo característico de la Ilustración inglesa es el liberalismo, y el liberalismo en un sentido típicamente individualista. Se había aprendido mucho de Locke. Las teorías de éste sobre los derechos naturales del individuo, derechos originarios e inalienables, por ningún concepto suprimibles ni por el contrato social primitivo; sobre la necesidad de dividir el poder estatal para prevenir todas las posibles desviaciones y abusos; sus ideas pedagógicas sobre el libre desarrollo de la personalidad sin violencias, sin esquemas impuestos, cayeron en las islas británicas como en terreno abonado. Desde la *Magna charta libertatum (1215)* fue Inglaterra el país de la lucha por la libertad. A través de Locke vino a constituirse en maestra del mundo occidental en todo lo tocante a libertad. Las concepciones político-filosóficas de Locke fueron efectivamente trasplantadas al continente por mediación de Montesquieu y de Voltaire, y sus ideales pedagógicos por Rousseau y, lo que es bien digno de notarse, se propagó este ideario inglés del lado de acá del Canal con unos tonos de radicalismo y fogosidad que hicieron sombra a su primer autor.

Estas ideas conquistan Europa, saltan a Norteamérica, y allí es donde el liberalismo de Locke pervive hoy encarnado en su forma más pura. Aunque no solamente allí; pues

la idea de libertad de la ilustración y su terminología acerca de los derechos del hombre ha llegado a ser patrimonio general, arraigado, puede decirse, en todas las constituciones civiles modernas, en los llamados derechos fundamentales.

ILUSTRACIÓN FRANCESA

La Ilustración francesa, según ya se ha apuntado, es más radical que la inglesa. Aquí nos salen al paso, como posturas cosmovisionales, el ateísmo y el materialismo más descarados; en el terreno religioso no es ya una critica moderada, sino un ataque mordaz y frívolo contra el cristianismo, con menos intención de enmendarlo que de desplazarlo; en política no se esperan los pasos normales de una evolución natural, sino que se va derecho a la revolución y, llegada ésta, se la conduce en forma que sólo los favorecidos por ella parecen ignorar lo problemático de sus consignas. Todo por la razón, todo por la libertad y el progreso.

Bayle. Abre marcha, como precursor de la ilustración francesa, *Pierre Bayle* (1647-1705), autor del tan leído *Dictionnaire historique et critique.* Con ello proveyó Bayle de armas al espíritu crítico y escéptico de la época, particularmente frente a la metafísica, y de él es también la consigna de la inconciliabilidad entre razón y religión. Contra él escribió Leibniz su *Teodicea,* cuya introducción lleva precisamente por título: *Discours de la conformité de la foi avec la raison.* En Francia prende con entusiasmo la luz de la razón encendida por Bayle. Y se convierte en modelo de la gran Enciclopedia, obra culminante de la ilustración francesa, que editaron D'Alembert y Diderot. El hombre ilustrado se siente en la cima de la ciencia y quiere perennizar en una obra tipo las conquistas del espíritu.

Jean Lerond d'Alembert († 1783) no es ateo; asegura que siempre le ha parecido ridícula la incredulidad. Pero sí es un deísta que rechaza lo que él llama «fanatismo», lo mismo el de los ortodoxos jesuitas y jansenistas que el de los ateos. El fanatismo de los primeros, opina él, «pacta con la metafísica contra la razón» (recuérdense las ideas de su amigo Hume sobre la metafísica); la fe de los segundos, en cambio, está desprovista de fundamento y de objeto. Lo que quiere d'Alembert es tolerancia y libertad de conciencia. En una carta a Federico el Grande, de 30 de noviembre de 1770, describe su ideal religioso bajo la forma de un cristianismo aligerado de todos las dogmas de Pablo, padres y concilios; cristianismo del amor a los hombres y de la adoración en espíritu a Dios, tal como lo predicó Jesús. La religión habría de cimentarse sobre una base social que tuviera como aspiración el alivio de la necesidad y de la pobreza y la elevación de las clases trabajadoras, mediante una voluntaria nivelación de los bienes materiales. En una carta de 1.º de febrero de 1771, pide al mismo príncipe que quiera levantar un templo sencillo para «el culto de la humanidad y de la justicia, el único digno de Dios».

Diderot y los materialistas. Denis Diderot (t 1784), fuertemente influido por Hume y los psicólogos asociacionistas ingleses inclinados al materialismo, fue un declarado ateo. Es el jefe de la escuela materialista de la ilustración francesa. Los escritos de estos hombres levantaron gran polvareda en todo el mundo culto de entonces. Hoy trata de actualizarlos el materialismo dialéctico. Pertenecen al grupo *Julien de la Meterie* (†1751 con su libro *L'homme machine* (1748), *Paul-Henri Holbaeh* (t 1789) con su *Systéme de la nature* (1770), *Claude-Adrien Helvétius* (†1771) con su indignante libro *De l'esprit* (1758), el sensista *Étienne Bonnot de Condillac* (t 1780), con su *Traité des sensations* (1754) y el más radical de todos estos psicólogos materialistas *Georges Cabanis* (†1808). Este último afirma rotundamente que cuerpo y espíritu son absolutamente la misma cosa; no hay más que una única ciencia, la del hombre, y las tres únicas ramas de esta ciencia son: la fisiología, la psicología y la ética. «Les nerfs:

voilá tout l'homme.» El alma es, por consiguiente, sólo una facultad, no una esencia, un ser. Cabanis ha ejercido un poderoso influjo en todo el pensamiento siguiente. Es el precursor inmediato de la psico-física, como también lo es del moderno monismo. Toda la escuela sensista de Francia que le sigue, con su más destacado representante, *Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy* († 1836), se mueve dentro de la esfera de Cabanis.

Voltaire. Pero quien encara con más derecho que nadie el espíritu de la Ilustración francesa es *Francois-Marie Arouet (Voltaire)*, 1694-1778, el mayor genio literario de Francia y su más grande defensor de la razón, de la tolerancia y de los llamados derechos del hombre. En su féretro se escribió: «Dios poderoso impulsó al espíritu humano y nos preparó para la libertad»; palabras que evocan todo el empuje del movimiento cultural del que fue alma Voltaire durante dos generaciones.

Voltaire no fue ciertamente un pensamiento creador ni científico, pero poseyó el arte de cautivar a los hombres. Y no contribuyó poco a arruinar el rigor del filosofar científico, pues a fuerza de ingenio y estilo persuadió a muchos de que la literatura se identificaba con la ciencia. Su lucha se dirigió contra el régimen autoritario de Luis XV y contra la supuesta intolerancia de la Iglesia católica y de sus dogmas. Aquí vio él la raíz de la superstición y de la hostilidad con que tropezó en muchos sectores el ilustrado siglo de la razón. De nuevo fueron los jesuitas y los jansenistas contra quienes se exarcebaron sus ataques; aunque, no sólo contra éstos. El final de las cartas de Voltaire era frecuentemente: *Aimez-moi et écrlinf (= écrasez 1'infame*, es decir, la Iglesia). Estas palabras nos dan idea de lo desbordado de su apasionamiento, que cegó su juicio para distinguir objetivamente, por ejemplo, entre tolerancia dogmática y tolerancia civil o entre manifestaciones particulares aisladas y el espíritu total.

Por otro lado, no sería del todo justo tachar a Voltaire simplemente de ateo. Teóricamente, Voltaire fue un deísta y admitió una religión de razón, al estilo de los librepensadores ingleses, con un Dios personal y ultramundano, cuya existencia prueba él echando mano de los usuales argumentos cosmológicos, teleológicos y morales; «la naturaleza entera nos está diciendo a gritos que Dios existe». Las célebres palabras contenidas en el mismo pasaje: «si Dios no existiera habría que inventarlo» nos iluminan la situación espiritual del momento. La religión es sólo fe, una necesidad, un "como si", o algo de otro género que se explica por motivos pragmáticos. En todo caso la metafísica del deísmo no es ya una verdadera metafísica, y su manera de hablar de la fe no contribuye precisamente a apoyar la religión, sino a destruirla, ya que la deja al aire, sin el apoyo de los preámbulos racionales de la fe. Esto adquirirá especial relieve en el pensamiento posterior a Kant.

Hay que ver en todo ello irradiaciones del empirismo inglés. Fue por lo demás en Inglaterra donde Voltaire (1726-29) se encontró a sí mismo. Allí, conoció la poesía, ciencia e ilustración política inglesa, y a través de sus *Élémems de la phílosophie de Newton* (1738) hizo de las ideas de Locke y de Newton las bases de la filosofía francesa del siglo XVIII. Bien que su admiración por el espíritu liberal de la situación política inglesa quedó ya estampada en las *Lettres... sur les Anglais* (1734).

Montesquieu. En este último respecto ejerció también particular influjo *Joseph-Francois de Montesquíeu* (1689-1755) con su célebre obra *De 1'Esprit des Lois* (1748). La mentalidad abierta y limpia de prejuicios del autor despierta realmente en este libro una visión extraordinariamente rica e interesante de la vida del derecho. Una exposición comparativa hace ver las dependencias que guardan las varias legislaciones con las condiciones locales, climáticas, sociales y religiosas de los diferentes pueblos. El supremo principio político es siempre el bienestar del pueblo y la libertad de los ciudadanos. Montesquieu cree ver la forma más perfecta de gobierno en la monarquía

constitucional. El amor a la libertad hace necesario dividir el poder del Estado en los tres poderes legislativo, ejecutivo y judicial. También Montesquieu había estado en Inglaterra y había allí aprendido especialmente de la filosofía de Locke. El *Esprit des Lois* fue traducido a todas las lenguas cultas del mundo y contribuyó a la difusión de las ideas de Locke más que éste mismo. Para el pueblo francés concretamente significa Montesquieu el comienzo de su educación política Y un giro radical en la concepción del poder público.

Rousseau. Uno de los grandes entre los grandes de la ilustración francesa, aunque al mismo tiempo su superador, es *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), rival de Voltaire y debelador de los enciclopedistas. También Rousseau quiere el progreso, la libertad y el bien de la humanidad, pero lo quiere por otros medios. Voltaire es el racionalista e intelectualista, Rousseau es el hombre del sentimiento y del corazón. Su novela pasional *Julie ou la nouvelle Héloise* (1761) es una obra precursora del *Werther* de Goethe; pero también en los demás escritos suyos habla el corazón al corazón. Se le ha llamado el profeta de una era de *Sturm and Drang* en la historia de la cultura humana, y se ha dicho que expresó «el indefinido anhelo de toda la humanidad», que no podía ser acallado por las teorías vacías de sentimiento del racionalismo y del materialismo de la época. Con ello vino a constituirse en heraldo nato de la revolución francesa y en predicador de los derechos del hombre. Rousseau ha resumido todo su anhelo en la consigna: «retournons á la nature». Soñaba con una naturaleza inocente embelesante, paradisíaca. Para él, la naturaleza es doquier perfecta y el hombre debe reconquistarla para ser también él feliz y perfecto.

Cultura y sociedad. La naturaleza es para Rousseau la palabra mágica y el centro de gravedad de su filosofía sobre la cultura y la sociedad. Reacciona violentamente contra una cultura contrahecha a fuerza de sobreeducación y refinamiento, contra todo lo que es afeminamiento y lujo. La humanidad ha de volver a la sencillez de la naturaleza, a las sobrias virtudes cívicas, a la dicha del hogar y de la familia. Son especialmente enemigos del bien general de la humanidad los conflictos dominantes entre estados y clases sociales, así como todas las formas superpuestas de las instituciones del poder eclesiástico y civil. Todas estas creaciones artificiales de la cultura soterraron al hombre primitivo y mataron el desarrollo espontáneo de sus sentimientos naturales básicos, siempre buenos, orientados al amor obsequioso y eficiente hacia los otros hombres. Pero no sólo es puesta en entredicho la cultura falseada y viciada, sino la cultura en general y también, universalmente hablando, la sociedad como portadora de la cultura. Todo ello es malo. Por ello, ¡vuelta a la naturaleza! Aquí son todos los hombres iguales y libres y no son más que hombres, por tanto hombres buenos y pacíficos hermanos. Son los ideales que tienen constantemente en la boca los líderes de la gran revolución, particularmente Robespierre.

Rousseau lo expone en forma clásica en su *Contrat social ou príncipes du droit politique* (1762). El amor a la libertad y a la igualdad le lleva a rechazar de plano la teoría absolutista de Hobbes y la monarquía constitucional por el patrón inglés, tal como lo defendía Montesquieu, y aboga, en cambio, por una radical democracia y soberanía del pueblo. No hay propiamente, en la concepción de Rousseau, representación del pueblo; éste actúa directamente, y si realmente todo el poder está en él, dará su voto cada y cuando sea menester por medio de un referéndum, según el patrón ginebrino (Rousseau es ginebrino de nacimiento). De lo contrario, no serían ya los hombres naturales y las personalidades reales y originarias las que constituirían el Estado, sino rígidas instituciones de la cultura, como partidos, clases, corporaciones, que le crecen al pueblo como excrecencias empíricas y artificiales quitándole su libertad.

El Estado es así el pueblo mismo. No hay que ver en él más que una libre agrupación social *(contrat social),* sostenida y sustentada por la voluntad de los ciudadanos *(citoyen),* los cuales, a su vez, no son otra cosa que hombres iguales, libres y buenos. Esta voluntad social de los hombres ideales *(volonté générale)* es la auténtica voluntad del Estado, no la voluntad de una mayoría, por muchos que haya tras de ésta, y aunque estuvieran todos *(valonté de tous).* La *volonté générale* es algo así como una razón pura práctica. El estado natural se entendió siempre, según lo testifica la literatura y arte contemporáneos, como una realidad históricamente posible. Para Rousseau, sin embargo, representa una imagen ideal del hombre. Compárese el estado de naturaleza y el pacto primitivo de los hombres fieras de Hobbes con el hombre y pueblo paradisíaco del pensador francés, y se comprenderá todo el idealismo romántico de Rousseau.

Educación. La inocencia edénica de la naturaleza es igualmente la base de los ideales pedagógicos de Rousseau. Aun mas que Locke, del que toma buena parte de sus ideas, insiste Rousseau en que el educando se desarrolle libremente y sin violencia alguna ejercida desde fuera, siguiendo sólo su propia índole, siempre fiel a su sentir genuino, comportándose siempre como auténtica «naturaleza». El amor a la naturaleza dicta sentencia contra toda la anti-naturaleza contenida en los factores culturales, por tanto, contra toda costumbre y ley. Igualmente es rechazada la doctrina cristiana del pecado original. «Todo sale bueno de las manos del autor de las cosas, todo se vicia en las manos del hombre»; así comienza el *Émile ou de l'éducation* (1762), principal obra pedagógica de Rousseau. Es medio novela, medio libro doctrinal. Su éxito fue sensacional. Goethe le llamó el evangelio natural de la educación; Pestalozzi lo tendrá por una de sus más importantes fuentes de inspiración, y «todavía hoy estamos dentro del movimiento que arranca de él» (Th. Ziegler), que nos ha enseñado a comprender y a educar al niño mismo, desde su naturaleza.

Religión. En el *Émile* desarrolla también Rousseau sus ideas filosóficas sobre la religión. Otra vez es la naturaleza el faro que señala los caminos y orienta las decisiones. En los comienzos del menester educativo hay que incluir también a la religión entre las cosas innaturales. A los 15 años no sabe aún el niño si tiene alma, y acaso sea demasiado pronto para hablarle de esto a los 18 años. «Si quisiera describir de una manera simbólica la estupidez, que es capaz de revolvernos la bilis, pintaría a un pedante enseñando el catecismo a los niños.» La fe de la mayoría de los hombres es cuestión de geografía; depende, en efecto, de que hayan nacido en la Meca o en Roma. Decididamente se reprueba el comunicar al niño verdades que no puede comprender. Aun en la edad madura ejercen una influencia maléfica estas verdades no digeridas. Emilio no deberá, por tanto, pertenecer a ninguna facción religiosa, sino sólo capacitarse para elegir por sí mismo guiado de su propia razón. Y ahora emprende Rousseau otro ataque en nombre de la naturaleza; está contenido en la *Profesión de fe del vicario saboyano.* En ella combate el ateísmo y el materialismo de Diderot y de su escuela, pero también la metafísica de las pruebas de la existencia de Dios de la tradición escolástica. Dios no es objeto del saber ni del entendimiento, sino del sentimiento y del corazón.

Lo elemental en la vida no es el ansia de saber ni el intelecto, sino las convicciones emanadas de la fe. Una fe en Dios con este tinte sentimental e inmediato, sin el rodeo de aquellas artificialidades del entendimiento, una fe así en la virtud y en la inmortalidad, es lo único que se requiere y basta para la verdadera religión.

Se comprende que, aun en el ambiente de la ilustración, este lenguaje de Rousseau sonara a revolucionario y levantara universales voces de protesta y que su libro fuera entregado, por mandato del Parlamento, al verdugo para ser quemado. No es de extrañar que sus tonos apasionados provocaran reacciones igualmente desmesuradas.

Valoración de Rousseau. Una valoración de conjunto de Rousseau habrá de tener en cuenta lo fanático y unilateral de su temperamento y lo impreciso de sus grandes conceptos favoritos, naturaleza, cultura, igualdad, humanidad, de significación oscilante. El brío literario es, en efecto, más fuerte que la crítica filosófica y que la exactitud lógica. En Rousseau, el concepto de naturaleza aparece, ya desde el principio, envuelto en celajes de oscuridad y se torna cada vez más impreciso, a medida que avanza su desarrollo. Con ello se confirma de nuevo lo que ya apuntamos antes: que no es el punto fuerte de esta época la profundización en los principios.

Proyectado en el fondo total de la ilustración significa Rousseau, a pesar de todo, una postura de oposición y antítesis; se le puede designar incluso como una superación de la ilustración; no sólo y precisamente por haber hecho valer también lo irracional y el sentimiento frente a lo racional, especialmente al fijar las bases de la religión; esto lo hicieron, ya antes de Rousseau, Hume y Locke, y en la ilustración alemana nos encontraremos con la fuerte corriente del pietismo. Lo característico de Rousseau a este respecto es haber puesto un signo de interrogación a todo el sentido del tiempo. Fuera de Rousseau se habla a la continua del progreso que la luz de la razón ha traído o está en trance de traer; por doquiera se respira el optimismo de la cultura. Esto es justamente lo que Rousseau vuelve del revés. Todas las realizaciones de la historia de la cultura son agriamente problematizadas por él, y de ahí el predicar una vuelta a la naturaleza, a la precultura. Acaso haya que explicar mucho de este pesimismo por un fondo de resentimiento y desgarrones de la propia personalidad vividos en lo interior del hombre que fue Rousseau, es decir, más por motivos circunstanciales y prácticos que teóricos; en todo caso dio que pensar con ello a su tiempo.

Influjos posteriores. Y queda sobre todo, aun con la reducción de error y problematicidad que pongamos en sus concepciones, el hecho cierto de su influencia poderosa, y no en el menor grado en el pensamiento alemán. Ya se apuntó anteriormente en qué estima le tuvo Goethe. El joven Schiller se puso al lado de Rousseau frente a las acometidas, que éste sufrió por sus ideas sobre la religión «natural», dedicándole aquellas palabras que son una hiriente crítica del tiempo: «Sócrates cayó bajo los sofistas; Rousseau padece, Rousseau cae a manos de cristianos; Rousseau, que de cristianos hace hombres.» También Lessing, Mendelssohn y Tieck entraron a fondo en el pensamiento de Rousseau, y mucho le debe igualmente el romanticismo. Pero sobre todo Rousseau, al igual que Hume, influye en Kant, que dependerá del pensador francés al fundamentar la religión sobre bases de fe en oposición al saber, así como también en el punto clave del primado de la razón práctica sobre la razón teorética.

ILUSTRACIÓN ALEMANA

Sería demasiado simplista definir la ilustración alemana, como en general toda la filosofía de la Ilustración, sólo por el racionalismo, aparte de que esta expresión es ya por sí misma harto imprecisa. Se trata más bien de un conjunto bastante complejo.

Primera fase de la ilustración alemana (1690-1720).

La postura fundamental de este movimiento *en su fase inicial* se define por una conciencia secularizada del «yo» al estilo del renacimiento, para la cual el hombre es más interesante que el cosmos, la psicología lo es todo y la metafísica pierde todo su relieve. De ahí la declarada y constante enemiga contra Aristóteles y su metafísica, que quiere entender al hombre desde la totalidad del ser, del ser que trasciende y supera al

hombre; de ahí también que se cierre el cuadro contra la teología dogmática eclesiástica por su marcado sello aristotélico y escolástico.

Percibimos este nuevo tono con toda nitidez primeramente en *Christian Thomasius* (1655-1728), hombre de especial significación dentro del pensamiento jurídico alemán. Cierto que «nada organizó ni formó que no le formara antes a él» (E. Wolf), pero tiene el valor audaz de lo nuevo; quiso aligerar el entendimiento de toda clase de prejuicios, comenzando por lo aristotélico y escolástico, y lo esperó todo de la pura luz de la razón capaz de iluminar el mundo y de traer el bien universal. Thomasius depende de *Samuel Pufendorf (1632-94),* mayor pensador y más creador que él en el campo del derecho, donde se mantuvo todavía en un plano clásico. A diferencia de él, Thomasius echó por la borda todas las consideraciones tradicionales. Pufendorf encajó aun plenamente el derecho en la ética, soldándole con la metafísica del hombre, del Estado, de la moralidad y, en definitiva, de Dios; la voluntad divina, autora del hombre, pone, según Pufendorf, al crearle, las bases del derecho natural y deja con ello establecidas las líneas directrices del mismo derecho positivo. Thomasius no mira más que al hombre y a la ley impulsiva de su vivir.

En este hombre centra Thomasius su observación, le describe psicológicamente y le descubre como un ser sensible animado de instintos que persiguen invariablemente el propio provecho y utilidad.

De acuerdo con esto Thomasius se representa el orden jurídico como un orden vital de instintos y afectos dominado por la idea clave de la utilidad. Ese orden jurídico se hace necesario, porque los instintos fundamentales del hombre, orgullo, codicia y concupiscencia, llevan al particular a no pensar más que en sí. Por ello tiene que venir el derecho desde fuera, como una fuerza coactiva dictada por una luz racional que conozca la naturaleza humana y sus pasiones. Derecho no implica, por tanto, una obligación interior de conciencia radicada en principios trascendentes, sino meramente la utilidad de la suma total de los individuos, sabiamente equilibrada y eficazmente conseguida por las medidas coactivas del Estado.

Éste es el ideal de vida burgués de la ilustración. Es el hedonismo del *homo sapiens*, que domina la vida con su razón y procura su felicidad, aun a riesgo de convertirse en un burgués adocenado. Esta renuncia completa a los ideales superiores de un *mundus intelligibilis* de cuño platónico-aristotélico o humanístico, tiene su origen en el sensismo y utilitarismo de Hobbes y de Locke. Con Thomasius se inaugura el influjo del empirismo y psicologismo inglés en la filosofía alemana. El sentido de la vida cívica «ilustrada» y secularizada que de allí se deriva es lo que da el tono a esta primera fase de la ilustración alemana. Thomasius es su representante.

Pero el primer «ilustrado» alemán no es irreligioso, como podría parecer por lo dicho. Al contrario, posee un cálido sentimiento religioso. Claro que este sentimiento es ahora toda la religión. Ajena al mundo, se encierra, por decirlo así, en su torre de marfil. Es fe, pero no un saber sobre las cosas. Se desentiende del mundo, al que deja andar por sus propios caminos. Y así resulta la posibilidad de un hombre partido en dos; fiel a la tierra y al mismo tiempo «piadoso».

Pietismo. La ilustración recibió en esto un inesperado apoyo del pietismo. Desde que Lutero fulminó su veredicto contra la metafísica, los espíritus más de veras religiosos perdieron del todo la fe en la ciencia y derivaron por las vías del corazón y del sentimiento, del hombre interior y de la gracia. No había que buscar fuera de aquí la verdadera religión. Ya no les sirven para nada las pruebas racionales y metafísicas de la existencia de Dios. No ya sólo el empirismo, también el pietismo navega en pleno escepticismo respecto de la antigua metafísica y de la teología y dogmática construidas sobre aquélla. Los discípulos de *Thomasius, Joachim Lange, Franz Badde, Andr.*

Rüdiger y otros, aúnan su pietismo y su ilustracionismo en un frente cerrado contra la metafísica.

Socratismo. A ello se junta cierto ingrediente de socratismo. Como Sócrates, erigido en modelo, se afecta de nuevo saber que no se sabe nada, pero con un acuciamiento interior (el «daimon» socrático) hacia lo bueno y lo divino. Y también, al estilo de Sócrates, se vuelca de nuevo todo el interés en la enseñabilidad de la virtud. Los progresos de la ilustración en el campo de la pedagogía son dignos de consideración y se suman, junto con el creciente interés por lo jurídico, al lado más positivo de este período cultural.

Wolff y su escuela

Un panorama muy distinto ofrece la *segunda generación* de la ilustración alemana *(1720-50),* con *Christian Wolff (1679-1754) y* su ancho círculo de seguidores.

Wolff y la ilustración. Wolff es también sin duda alguna un hombre de la ilustración; basta decir que la fe en la razón y demás palabras mágicas de la ilustración, virtud, felicidad, progreso, son para él sagradas. *Pensamientos racionales...* abre el titulo de gran parte de escritos suyos; en el prefacio a la primera edición de sus *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt and der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana, y sobre todas las cosas en general), dice así: «Ya desde mi juventud sentí un gran afecto hacia el género humano, de manera que ansiaba, en cuanto estuviera de mi parte, hacer a todos los hombres felices; por eso no he tenido otra cosa más puesta en mi ánimo que emplear todas mis fuerzas en que el entendimiento y la virtud se acrecienten entre los hombres.» Pero en Wolff, a diferencia de la primera fase de la ilustración alemana, no están disociados entre sí saber y fe, metafísica y religión, concretamente Religión cristiana. Muy al contrario, pervive en él pujante la antigua metafísica escolástica de la que ya antes tuvimos ocasión de hablar (cf. tomo I, 5219).

Renovación de la metafísica. A pesar del ejemplo de Thomasius y de la ilustración inglesa, Wolff no rompe el hilo de continuidad con la *philosophia perennis.* Es fácil demostrar esto en particular. En el prefacio a la 3.ª edición de los *Vernünftige Gedanken,* por ejemplo, se defiende Wolff contra la acusación de ateísmo: «Después de mirar y remirar cuanto he escrito en este libro, y después de compulsar unas con otras las doctrinas de la religión cristiana, y de reflexionar sobre todo ello, veo con gran satisfacción que no sólo no están mis doctrinas en pugna con la verdad revelada, sino que significan un buen servicio en su defensa contra los enemigos del Evangelio y que ayudarán a quitar de raíz los escrúpulos que pudieran acá y allá suscitarse.»

Aquí, como en la vieja tradición, la metafísica abre los caminos para Dios. En el prefacio a la 4.ª edición llega a hablar de una certeza «demostrativa» de sus pruebas en favor de Dios y del alma, tal como se da en la matemática (§ 4-7). Tanto no había afirmado la escolástica. La acusación de ateísmo fue lanzada contra Wolff por los pietistas. Éstos habían conseguido que Wolff fuera removido de su cargo en Halle, y bajo pena de horca hubo de abandonar el país. Hasta la subida de Federico II al trono no fue de nuevo llamado a Halle. La base de aquella acusación de impiedad era precisamente que su religión no era «fe», sino metafísica racional. Wolff había seguido en esto a Leibniz, que tampoco vió oposición alguna entre la razón y la fe; como tampoco la vio nunca la *philosophia perennis*. Wolff, con su escuela, vino a ser el gran popularizador de la filosofía de Leibniz y la amplitud de su influjo es inmensa, como en general fue asombrosa su fecundidad literaria.

Wolff y Kant. Hay que notar con todo que la filosofía leibniziana fue vaciada por Wolff en moldes bastantes simplificados, y la facilidad con que en esta *philosophia certa et utilis* se daban los problemas por apodíctica y «demostrativamente» resueltos provocó la reacción de Kant contra semejante metafísica. Por ello será preciso, para entender a Kant, volver con frecuencia los ojos a las formulaciones wolffianas. Cuando nos hable Kant de metafísica, de psicología, de cosmología y teología natural, particularmente en el capítulo de las pruebas de la existencia de Dios, sepamos que es la filosofía escolar de impronta wolffiana la que por lo común tiene *in mente.* También le fue sugerido a Kant por Wolff el poner la teología natural como una ciencia de Dios aparte, y no como una prolongación y coronación de la ontología, al estilo tradicional. Así se consumó, por obra de Wolff, la separación de ontología y metafísica. Lo que no quiere decir que no pague Kant tributo con harta frecuencia al método de la metafísica clásica que tan sañudamente combate, en forma que, a pesar de su intención opuesta, y precisamente por mediación de Wolff, queda asegurada la inserción de Kant en la continuidad de la metafísica occidental. El esquema de ésta es todavía el esquema de Kant, si bien llenado con contenidos muy diversos. Y esto vale no sólo de Kant, sino aun de los mismos hombres del idealismo alemán. Es siempre idéntica la problemática de fondo que aquí y allí se agita.

El haber servido de puente de unión con una gran tradición filosófica constituye sin duda una de las más esenciales significaciones de Wolff para la filosofía alemana. Los más destacados entre sus numerosos seguidores son: M. *Knutzen (*† 1751), maestro de Kant, y A. *Baumgarten (*† 1762), fundador de la estética alemana.

Apogeo de la Ilustración alemana

La *tercera fase* de la Ilustración alemana (hacia 1750-80), que señala su culminación, se caracteriza por una actitud acusadamente antieclesiástica y antiteológica. Aquí se perciben las huellas muy marcadas del influjo de la ilustración inglesa y francesa. Toland, el jefe del deísmo inglés, vivió por el 1701 en las cortes de Hannover y de Berlín, y ya en 1741 salió traducida al alemán la obra de Tindal *El Cristianismo tan antiguo como la creación.*

Federico II (1712-86), típico librepensador en sus escritos y en su gobierno, llama ahora a Potsdam a Helvetius, cuya obra *De l'esprit* acababa de ser quemada en Francia; se hace amigo de Voltaire, protege a Rousseau y afrancesa la corte y academia de Berlín. Desde entonces se adueña el deísmo de la ilustración alemana.

Su jefe va a ser el orientalista de Hamburgo, *Samuel Reimarus* (1694768). En su *Schutzsehrift für die verniinftigen Verehrer Gottes* (Apología de los adoradores racionales de Dios) considera el milagro y la revelación como cosas indignas de Dios, pues para alcanzar sus objetivos le basta a Dios la creación de un orden cósmico suficientemente perceptible por nuestra razón. Tan arraigada está la visión mecanicista del mundo con su teoría del encadenamiento causal y de la absoluta necesidad del acontecer cósmico, que no se quieren ver otras posibilidades. Religión y revelación han de encajar en este marco natural y convertirse en una religión de razón. No concibe que puedan existir en el cielo y en la tierra cosas distintas de las que se imagina esta sabiduría miope.

El mecanicismo es el gran descubrimiento de la ciencia moderna. Pero nosotros estamos hoy de vuelta de aquellos entusiasmos exagerados y sabemos que el encadenamiento causal es sólo un aspecto parcial del ser físico y que hay otros muchos aspectos junto a él. El desbocado gozo por el hallazgo empujó a tomar la parte por el todo. Lo que se hizo de hecho fue tender naturaleza y ser en el lecho de tortura de

Procusto. No se reparó en el fatal prejuicio en ello implicado y así pudo el hombre hacerse a la idea de que no necesitaba para nada de lo «supernatural». De haberse advertido al menos que precisamente ese «poder no necesitar» era lo que estaba en cuestión, hubiera quedado aquel prejuicio mismo abierto a una posible autocrítica. Pero el modo de razonar fue el siguiente: de esas cosas supramundanas puede hablar sólo la fe; para el científico no existen milagro, revelación ni ningún otro dato de una supernaturaleza. La visión del mundo del hombre ilustrado es la de la llamada razón, es decir, del entendimiento cortado por un patrón mecanicista. La revelación sobrenatural queda prácticamente vaciada de sentido, a pesar de seguir hablándose de fe, pues se la somete sin restricción alguna al pensamiento y sentimiento moral humanos. No sólo decide ya la razón del hombre si es posible o no una revelación en general, lo que tendrá sentido, sino también qué cosas pueden o no pueden ser reveladas; el hombre constituido en árbitro del hecho y del contenido de la revelación.

Va a una con Reimarus en esta actitud, *Moses Mendelssohn* (1729-86), especialmente apreciado por Kant.

Lessing. El mismo camino sigue el amigo del anterior *Gotthold Ephraim Lessing* (1721-81), personaje central en los sectores literarios de la ilustración. En sus *Wolfenbütteler Fragmente* publicó Lessing anónimamente partes del escrito apologético de Reimarus, lo que levantó una regular polvareda.

Lessing y la religión. La verdad es que Lessing posee un sentido histórico más fino que Reimarus, racionalista cien por cien, y está consiguientemente en mejor situación de hacer justicia al papel histórico del cristianismo. Pero coincide con los anteriores en hacer a la razón juez último de lo que puede ser y de lo que no puede ser contenido de la religión. Donde, pues, la religión revelada, cristiana o cualesquiera otros libros sagrados, no concuerden con la religión de razón, habrán de entenderse simbólicamente. Lessing es el crítico por antonomasia; aplicó su crítica extremadamente racionalista a la Biblia y vino a convertirse así en el modelo de los críticos racionalistas de la Biblia del siglo XIX, que usaron su propia medida y la de su tiempo para medir el libro de los libros. Las religiones no son para Lessing algo definitivo, sino etapas en la vida de la humanidad. Tienen su puesto en la evolución, como lo tienen todas las cosas que marchan hacia delante, superando estadios cada vez más elevados. En las grandes formas religiosas Dios educa a la humanidad, mejor dicho, la humanidad se educa a sí misma, pues es únicamente su espíritu el que recorre este largo camino, en el que todo lo acaecido viene de nuevo a producirse en formas superiores.

Lessing y la verdad. Detrás de todo esto late la plena convicción personal de Lessing de que no existe una verdad eterna, invariable, sino tan sólo el esfuerzo hacia la verdad. No es la posesión de la verdad como tal, sino el esfuerzo hacia esa verdad lo que constituye el valor del hombre. «Si Dios tuviera en su derecha toda la verdad y en su izquierda el único y siempre inquieto impulso hacia la verdad, aun con la añadidura de siempre y eternamente errar, y me dijera: escoge, caería humildemente a su izquierda y le diría: Padre, dame esto. La pura verdad es sólo para ti.» En este eterno esforzarse hacia la verdad estriba la auténtica inmortalidad de la humanidad y la del hombre particular, que se instala así, con un renacer siempre nuevo (palingénesis), en este proceso indefinido de perfección. Jacobi nos asegura en un escrito aparecido en 1785, y a base de sus conversaciones con Lessing poco antes de su muerte, que Lessing era espinoziano y ateo; Mendelssohn lo pone en duda. Pero no se puede negar que Lessing se inclinó al final a una manera de pensar monistapanteísta, después de haber pensado al principio en deísta. Su opción por un indefinido esfuerzo en la búsqueda de la verdad nos pone de nuevo ante la concepción del hombre infinito que surge en el renacimiento,

y que es igualmente característica de la Ilustración. Lessing es su prototipo. Todo es relativo, sólo la razón es infinita.

Adviértase, no obstante, el particular sentido de esta infinitud. También Leibniz y Nicolás de Cusa hablaron de un camino infinito abierto al conocimiento humano. Pero la infinitud de éstos consiste sólo en que nuestro conocimiento tiene siempre como meta valores de aproximación que jamás llegan a agotar su objeto, dado que el humano espíritu tiene tan sólo una participación en las ideas y verdades eternas. Lo que está siempre suponiendo un mundo metafísico de objetos. Mas cuando, bajo el influjo del empirismo y escepticismo, se rechaza la metafísica, como lo hace generalmente la ilustración, excepción hecha de Wolff y su escuela fieles aún a una metafísica del ser y de la realidad, entonces no nos queda otra cosa que el hombre y el espíritu del hombre. En un optimismo sin límites se atribuyen a este hombre dimensiones de infinitud, cuando en realidad no es sino un infinito vacío el que le circunscribe, ya que, eliminado del horizonte humano, en un furor anticlásico, el viejo *mundus intelligibilis*, el hombre se encierra en un monólogo inmanente consigo mismo, con sus sensaciones, sus impulsos y las combinaciones que de ellos resultan. De ahí el despojar al cristianismo de su carácter y valor absolutos y el querer presentarlo como una nueva doctrina de la felicidad, puesto que toda sabiduría se resume en procurar el bien del hombre.

Influjos de la ilustración

En este antropocentrismo filosófico, con una fundamental tendencia monística, coinciden todas las irradiaciones históricas de la ilustración. Son éstas, en verdad, numerosas: el deducir toda la filosofía a partir del hombre, en Kant y en el idealismo alemán; la psicologización de la educación, de la moralidad, del derecho y de la religión; el intelectualismo y la fe en el progreso fundada en él, que imprime su sello al siglo XIX positivista; la fe, asimismo, en una ciencia «libre de prejuicios», que hace del hombre científico «sin prejuicios» el hombre ideal, por encima de los espíritus vulgares atados a determinados puntos de vista, que él somete implacable a la razón, sin advertir que en esa enemiga inicial contra todo prejuicio puede ir ya envuelto un punto de vista y un verdadero prejuicio. Un caso concreto de esa pretendida «ausencia de prejuicios», divisa ilustracionista, es la idea de que el Estado sin religión, que se ciñe a enseñar en sus escuelas una moral «general», constituye el ideal de la neutralidad, superior a todo partidismo, y de la tolerancia, mientras en realidad lo que con ello se hace es erigir en ideal un particular punto de vista. La verdadera tolerancia existe sólo cuando ninguno, ni el Estado mismo, se antepone a los demás, nadie ejerce violencia, y efectivamente están todos en pie de igualdad, con mutuo respecto y ánimo preparado y abierto a toda comunicación, discusión y enseñanza.

Superación de la ilustración alemana

Contribuyeron esencialmente a superar la ilustración, *Joh. Georg. Hamann (1730-88), Joh. Gottfried Herder (1744-1803), y Fr. Heinrieh Jacobi (1743-1819).* Por obra de estos pensadores vuelven al primer plano aquellos aspectos de la realidad que quedaron relegados a segundo término en la cultura intelectualista y generalizante de la ilustración: lo irracional, lo histórico, y lo individual y el valor de la fe religiosa como peculiar y específico fenómeno de la vida del espíritu. Pero sobre todo traza un límite a la era de la ilustración la nueva gran época que irrumpe en la filosofía con Kant y el idealismo alemán

III

KANT Y EL IDEALISMO ALEMÁN

Con Kant y el subsiguiente idealismo alemán comienza una nueva etapa en la filosofía. Ésta recobra su profundidad, vuelve a ser investigación de los últimos principios y se afana otra vez por conquistar una visión sistemática y cerrada de la totalidad del ser, partiendo de un principio unitario. Kant nos ofrece una construcción filosófica perfectamente trabada en todas sus partes. En él predomina todavía la crítica. Pero en los idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel, surgen potentes sistemas filosóficos de rasgos positivos, que superan en fuerza especulativa los grandes sistemas de los siglos XVII y XVIII. Fundan lo que se ha apellidado la «filosofía alemana», con todo lo que bajo esta denominación suele entenderse: típica filosofía del espíritu, especulación abstracta, atrevidas construcciones rayanas en poesía conceptual, pensamientos difíciles y lenguaje hartas veces ininteligible; pero en todo caso un filosofar sostenido siempre por un alto idealismo ético y metafísico. El nuevo período enlaza con la gran tradición metafísica de occidente que viene desde Heraclito y Platón, y pasa, a través del Cusano y Leibniz, a la metafísica escalar alemana de los siglos XVII y XVIII y, de ahí, a los autores que ahora nos ocupan.

Kant y los hombres del idealismo alemán conocen los adelantos de la ciencia moderna, los manejan y explotan, pero al mismo tiempo se sienten inscritos en la continuidad espiritual de Occidente, con su saber metafísico y ético. En este sentido pueden decirse conservadores y aun retrógrados. Su aspiración se centra en salvar los viejos valores de la verdad, de la moralidad y de la religión. Estos valores peligraron de naufragio al advenimiento del escepticismo, el utilitarismo y el materialismo, secuelas obligadas del empirismo. Kant trata de levantar la verdad, la moralidad y la religión sobre nuevos y originales fundamentos; los idealistas le siguen aún más resueltos y obstinados; hasta tal punto que muchos no advertirán que también éstos se esfuerzan por salvar la antigua herencia, y creerán deberlos rechazar en bloque para salvar a ésta. En los métodos de realización y en los resultados habrá grandes discrepancias, pero será preciso tener suficiente amplitud de visión para captar la situación histórica en la que han venido a insertarse Kant y el idealismo alemán que le sigue.

Diremos, con M. Wundt, que «el problema que vive en ellos es el viejo y eterno problema, constantemente renovado desde las postrimerías de la antigüedad, de si es posible introducir la teoría de la experiencia sensible, como pieza orgánica, en una teoría del espíritu. Los pensadores del occidente europeo, no obstante los fuertes influjos platónicos del renacimiento, dieron en creer que la naturaleza sensible era el verdadero contenido de todo conocimiento y su auténtica meta; opinión que fue consolidándose en su crasa unilateralidad a medida que corrió el tiempo. Esto llevó finalmente al inevitable resultado del materialismo… Frente a este movimiento doctrinal, el pensamiento de los filósofos alemanes opone un dique: Leibniz, más bien con su efectiva conducta y su obra; Kant, sobre todo en su período tardío. Son ellos los que devuelven su vigor al pensamiento antiguo de la filosofía moderna, ahora confiada de modo eminente a filósofos alemanes. No se contentan, en efecto, con un mundo al margen del ser de Dios; su propio tema es la reconciliación de Dios con el mundo o la manifestación de Dios en el mismo mundo» (M. Wundt).

KANT

Idealismo crítico

Se ha llamado a Kant el mayor filósofo alemán, el mayor filósofo de la edad moderna, el filósofo de la cultura moderna y otras cosas por el estilo. Cualquiera que sea nuestra personal valoración de su filosofía, se nos impone el hecho de que con Kant se abre una nueva era para la filosofía alemana. Su figura deja en sombra todo lo anterior y domina todo lo que le sigue.

¿Cuál es el secreto de esto? ¿Qué novedad aporta Kant? Su filosofía es rica en pensamientos señeros. Su concepto del deber y de la libertad, su crítica de todo el pensamiento humano, animada de un hondo amor a la verdad, produjeron una impresión indeleble. Su filosofía se presentaba además como una construcción comprensiva y amplia vuelta a todos los lados, y con una escrupulosa voluntad de seguir «el seguro camino de la ciencia». Pero sobre todo mereció de su época el apelativo de filosofía «moderna», porque vino a introducir en Alemania las novedades del pensamiento inglés y francés. En la Europa más occidental, el pensamiento crítico inaugurado por Descartes se había adueñado poco a poco del campo de la filosofía; así en psicología, ética, filosofía jurídica y política, social y religiosa. En Alemania, a pesar de Thomasius y sus seguidores, la ilustración venía rezagada. Wolff y su escuela significaron incluso un momento de retroceso. Kant viene a reanudar la marcha y dar su pleno desenvolvimiento a aquella dirección. Reúne y amplía en un gran sistema las ideas de Hume y de Rousseau. Con ello se circunscribe una nueva sección en la filosofía alemana.

Y lo peculiar del caso es que Kant no lanza ahora por la borda las tendencias y motivos de la vieja tradición: Dios, alma, inmortalidad, mundo moral y mundo inteligible; la tradición legada por Leibniz a la filosofía alemana no queda interrumpida por él. Toda aquella temática reaparece de nuevo, aunque transfigurada, y a pesar de sus adhesiones al empirismo puede y debe contarse a Kant entre los grandes representantes de la metafísica y, por ello, entre los antípodas del empirismo y sus tendencias. Hace juego con esta ambivalencia de la filosofía de Kant el hecho de que, como se ha señalado en tono de reproche, mantiene todavía los esquemas, términos y planteamientos de la tradición escolástica, aun siendo bien cierto que no responden ya a sus propias teorías, lo que le lleva a una continua dislocación de conceptos.

Al admirar a Kant con una visión de conjunto, se podrá descubrir en él una gran sabiduría o una gran equivocación (B. Rusell), una grandiosa síntesis construida, de nueva planta o un artificioso compromiso o, problemas reales o engreída autoafirmación. Dependerá del ángulo visual desde el que se enfoque su obra. Para todos, sin embargo, será un hecho que en Kant se entrelazan de manera extraña lo antiguo y lo moderno, y que se nos impone, ante todo, la tarea de sacar a luz, en un análisis sobrio y objetivo, las componentes originarias y determinantes de la filosofía kantiana. La ulterior elaboración sistemática encontrará en este análisis un útil auxiliar, si quiere ser objetiva y no se busca en ella un prestigio personal.

Vida

Immanuel Kant, hijo de un guarnicionero, nació el año 1724, en KöSnigsberg. El medio ambiente en que se movió su vida, de un estrecho luteranismo y acusado tono pietista, ejerció muy significativo influjo en la constitución espiritual de Kant, si bien más tarde, sobre todo al final de su vidia, se distanció más y más de su Iglesia. Igualmente el tesón de voluntad que hubo de poner en juego para abrirse camino en la vida hasta conquistar un puesto de prestigio, dejó huellas visibles en su peculiar concepción del mundo. En 1740 se matricula en la Universidad de su ciudad natal, en

1755 obtiene la promoción de doctor en filosofía y, juntamente, la habilitación para la docencia, mediante un trabajo sobre los primeros principios de la metafísica.

Antes de este tiempo tuvo que ganarse el sustento a duras penas dando clases particulares y ejercitando como profesor auxiliar; quince años pasó así. Hasta 1770, cuando contaba ya 45 años, no obtuvo el nombramiento de profesor ordinario de lógica y metafísica en Königsberg. El prestigio definitivo de su persona no se impuso hasta el momento en que le requirieron de otras dos universidades, Erlanga y Jena. Entonces hubo interés en retenerle en Königsberg. Su vida quedaba finalmente asegurada. Kant no salió sino raras veces de su ciudad; y nunca de la provincia báltica de Königsberg. Hasta se ha puesto en duda si llegó alguna vez a pisar la arena de la playa. Y fue, sin embargo, él, Kant, el primer profesor que dio en Alemania lecciones de Geografía física. Sacó su conocimiento de una vastísima lectura y de sus dotes de observación, extraordinariamente fina, aplicada al contenido y a los segundos planos de lo leído. No era su fuerte la investigación crítica de las fuentes; se atenía más bien a los conceptos inmediatos dados.

A raíz de la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura,* la fama de Kant se extiende con rapidez. En 1793 se cuentan ya más de 200 escritos sobre la filosofía kantiana. Casi se pone de moda. En 1790, según referencias de la época, los escritos de Kant se encontraban hasta en los tocadores de las damas, y hasta los peluqueros se daban tono mascullando terminologia kantiana. Tampoco faltó la oposición. Federico Guillermo II, en real orden del 1º de octubre de 1794, pone reparos a la filosofía de la religión de Kant. En Hessen se llegan a prohibir las conferencias públicas sobre su doctrina. En Heidelberg, un profesor es removido de su cargo por atreverse a dar lecciones sobre Kant que «no enseña, dice el dictamen, más que *ridícula et ineptias, y* es, por añadidura, espinoziano y ateo». A despecho de estas mordeduras y ataques, no siempre iluminados por un conocimiento de causa, Kant se impuso. Al morir el filósofo, en 12 de febrero de 1804, dejaba tras sí una obra que le coloca entre los primeros pensadores de la humanidad.

Obras

Las obras de Kant se dividen en grupos correspondientes a dos períodos: precrítico y crítico. El deslinde puede hacerse alrededor del año 1769-70.

Período precrítico. En él, Kant esta de lleno dentro de la ciencia y filosofía de la ilustración. En el terreno de las ciencias físicas y matemáticas, Newton es para él la figura de máximo prestigio y el maestro modelo. Leibniz y Wolff ofrecen la filosofía que él sigue en un principio. Es la dirección racionalista de la *Aufdrung.* La otra corriente de la filosofía irracionalista del sentimiento la conoce y aprecia Kant a través de Rousseau. En este primer tiempo precrítico, salvo ciertas críticas ocasionales, Kant tiene aún por posible la metafísica, tal como la cultivaron Leibniz y Wolf, principalmente el primero, y se muestra partidario de ella en este sentido tradicional. Así, por ejemplo, en el escrito más importante de este período *Allgemeine Naturgeschichte and Theorie des Himmels* (1755), aduce aún el argumento teleológico de la existencia de Dios, prueba favorita en la filosofía escolar de la Ilustración. Y en 1763 intenta una demostración totalmente a priori de lo mismo, en su estudio *Der einzig mógliche Beweisgrund zu eiñer Demonstration des Daseins Gottes.* Kant sabía muy bien, por las controversias anteriores a él, lo que con el término *demonstratío* se quería decir. Sin embargo, suscribe esa manera de probar. Para estas fechas ninguna sombra se había levantado aún en su ánimo en torno al concepto de causa, y le parecía perfectamente posible una metafísica edificada sobre dicho concepto. Así concluye

también Kant de un existente que sólo es contingente, a un existente necesario, como lo hace la prueba tradicional cosmológica. También contiene la *Demostración* de 1763 la prueba teleológica, si bien con una limitación: «Se deducirá ciertamente un Hacedor incomprensiblemente grande de aquel todo cósmico que se ofrece a nuestros sentidos»; es decir, no un ser infinitamente perfecto. En todo caso se da por supuesto el principio de causalidad y se avanza desde lo mundano hasta la trascendencia en el sentido de la metafísica clásica. No es, pues, todavía el Kant crítico.

Pero en el mismo escrito de 1763 tropezamos también con la otra corriente de la filosofía irracionalista del sentimiento, diametralmente opuesta al racionalismo de la ilustración. Es notable que Kant, que ha dado sus pruebas demostrativas de la existencia de Dios, asegure que en realidad el hombre no las necesita: «Es totalmente necesario que el hombre se persuada de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que la demuestre.» Dicha persuasión la entiende en el sentido mismo de Rousseau, como una especie de instinto. «La providencia no ha querido que las evidencias más necesarias para nuestra felicidad descansen sobre la agudeza de sutiles conclusiones, sino que las ha dado al entendimiento natural y corriente, el cual, si no está perturbado con falsos artificios, no dejará de llevarnos a lo verdadero y a lo útil.» Es la opinión del Vicario saboyano, de que el sentimiento es más poderoso que el entendimiento, y que da al hombre una absoluta seguridad y certeza de que existe un Dios, de que somos libres y de que el alma humana es inmortal. Rousseau «ha puesto en orden» a Kant, como éste mismo confiesa. Junto con esta creencia a modo de fe, en la existencia de Dios, pertenece también a la vía rousseauniana la tesis cosmovisional de Kant de que el valor del hombre no está en el saber, sino en el obrar. Con todo, a pesar de este camino irracional hacia Dios, Kant se mantiene también firme, durante este período precrítico, en las pruebas racionales de la metafísica; en él ambas vías corren paralelas sin entorpecerse.

Periodo crítico. Mientras persiste la valoración de lo irracional en el hombre y hay que admitir que Kant durante toda su vida sostuvo la primacía de la razón práctica sobre la teorética, ahora, en este segundo período, las ideas anteriores sobre la posibilidad de la metafísica son totalmente abandonadas. A partir de 1769-70 se multiplican las expresiones de reserva y duda contra la metafísica. A este tiempo corresponde la convicción de que la advertencia de Hume tocante al principio de causalidad estaba justificada. Con esto Kant despierta, según él mismo dice, de su sueño dogmático, y su filosofía se encauza por nuevos derroteros. Recordemos el pensamiento de Hume: la experiencia no nos da el nexo necesario entre causa y efecto, sino sólo yuxtaposición de realidades y hechos desconectados entre sí (ver supra, p. 136s); se equivocó, pues, la metafísica antigua al apoyarse en la relación de causa y efecto para deducir la necesidad de una causa primera del mundo. Kant advierte ahora que la duda de Hume puede igualmente proyectarse sobre otros campos de la metafísica. No es la relación causal el único complejo unitivo de conceptos que poseemos. En todos los objetos que pensamos, reducimos a unidad varias representaciones. Podemos de nuevo preguntarnos: ¿Vemos el nexo en las mismas, en la perfección inmediata? Si no, ¿de dónde viene tal unión? Dicho de modo más general: ¿Cuáles son las bases sobre las que descansa la experiencia y la ciencia, dado que en sus conceptos, juicios y leyes tenemos síntesis unitarias de representaciones referidas a los objetos? « ¿Qué es lo que da a nuestras representaciones la relación al objeto?», escribe Kant este año en carta a Marcus Herz. Aquí nos encontramos ya con el problema crítico. Y su formulación se hace en términos del todo universales. Hume, dice Kant, no se representó su tarea en su totalidad, tan sólo se fijó en una parte de ella. Así y todo, aquel agudo ingenio, sigue Kant, hizo saltar la chispa que podía tornarse luz. Esto hubo de acaecer al plantearse, en toda su amplitud, el

problema del conocimiento. Coincidía, por tanto, con el problema de la posibilidad de la metafísica.

A esta tarea se aplicó Kant en su obra principal *Kritik der reinen Vernunft,* cuya primera edición apareció en 1781 y la segunda en 1787; versión cast.: *Crítica de la razón pura,* Madrid 1913. Como el título mismo lo dice, Kant se convierte en el Kant crítico, en el filósofo que trata de asentar los fundamentos y limites de la razón humana, y tal permanecerá hasta el fin. Kant avanza aún más en su propia línea. La *Crítica de la razón pura* había abordado el lado teorético de la mente humana. Junto al conocer tenemos además el querer y el obrar (πράττειν). Es el tema de la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); versión casτ.: *Crítica de la razón práctica,* Madrid 1913, la principal obra ética de Kant. La tercera *Crítica* abarca los problemas fundamentales de los juicios de sentimiento humanos. Lleva el título de *Kritik der Urteilskraft* (1790); versión casτ.: *Crítica del juicio* (Madrid ¿1958), y contiene la estética y la teleologia crítica de Kant. De las diversas obras restantes apuntaremos aquí en particular los *Prolegomena zu einer kiinftigen Metaphysik* (1783); versión cast.: *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Buenos Aires 1954), que es un post-scriptum a la *Crítica de la razón pura y* aborda el mismo problema de manera más asequible. Cumple también un cometido introductorio para la moral de *Grundlegung zur Metaphysik der Sirven* (1785); versión cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid 1963, que Kant antepondrá a su *Crítica de la razón práctica.* Como ha demostrado la investigación reciente, las ideas fundamentales de la Ética de 1785 las tenía ya Kant en su mente desde 20 años antes. Trabajó, con todo, aún dos decenios para madurar y fundamentar su concepción. Para la filosofía de la religión son importantes la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), *y Der Sireit der Fakultüten* (1798). Para la filosofía del derecho y de la moral, la *Metaphysik der Sitien* (1797). Para la última fase en la evolución de Kant, y especialmente para la transición de Kant al idealismo alemán, el *Opus postumum,* editado por A. Buchenau en el marco de la edic. de la Academia, 2 vols. 1936-38. Para un primer contacto con Kant es apropiada la *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* que divide los períodos precritico y critico, y también algunos escritos menores como *Beber din Deudichkeit der Grundsütze der natilrlichen Theologie and Moral* (1762); *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltgeschichilicher Absicht* (1784); *Mutmasslicher Anfa'ng der Menschengeschichte* (1786); *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richúg sein, taugt aber nicht für din Praxis* (1793); *Vom ewigen Frieden* (1795); versiones castellanas: *Introducción a la teoría del derecho,* Madrid 1954; *Lo bello y lo sublime, ensayo de estética y moral,* Madrid 1919.

Siguiendo la división que hace Kant de las facultades del alma: conocer, querer y sentir, y acomodándonos a sus tres respectivas *Críticas,* estudiaremos la filosofía de Kant aplicando nuestro análisis primero a su crítica de la razón teorética, después a la de la razón práctica y, finalmente, a la del juicio.

A. CRITICA DE LA RAZÓN PURA

La *Crítica de la razón pura* de Kant no es ciertamente una obra de fácil interpretación. Habrá siempre que preguntarse por su verdadero e intimo sentido. ¿Persigue objetivos solamente teórico-científicos, o constituyen también aquí los intereses de la razón práctica el último y más radical motivo de fondo? ¿Es una critica del conocimiento con la aniquilación de la metafísica o es la cimentación de una nueva metafísica? ¿Es una filosofía del tiempo o una filosofía del ser? ¿Una variante del psicologismo y empirismo o una reedición lógico-trascendental del viejo racionalismo?

Para no interferir en nada una justa apreciación científica, deberemos ante todo presentar, objetivamente y en contacto con las fuentes, lo que allí hay, siguiendo los pasos de la construcción doctrinal de Kant, de tal manera que los fondos, motivaciones, temas y tendencias que animan el conjunto, se hagan visibles por sí mismos. Ello nos hará comprender el hecho de que haya sido todo interpretado de maneras divergentes. Partiendo de estas salvedades y limitaciones, podremos también nosotros entender mejor a Kant, y se nos abrirá el camino para su justa valoración.

Situación del problema

Es fundamental para la inteligencia de Kant fijar antes la mirada en la concreta situación del problema que le fue dado vivir. Él mismo nos informa sobre ello en el prefacio y en la introducción a su *Critica.* Viene a resumirse esta situación en la antigua oposición de racionalismo y empirismo. Es a la vez la oposición entre dogmatismo y escepticismo, así como entre afirmación y negación, aceptación y reprobación de la metafísica.

La tarea. Dos rastros. Kant aborda esto último de una manera expresa y todo su intento parece condensarse en la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Poseemos dos rastros para precisar la intención pragmática de la *Crítica.* En el prefacio a la 1.ª edición, dice que no hay que aferrarse «despóticamente» a la metafísica, como hacen los dogmáticos, ni tampoco, hastiados de sus fracasos, como los escépticos, echarse en brazos del indiferentismo; sino más bien llevar al terreno de la reflexión y convertir en problema a la razón misma con su conocer; «erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas, y esto no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma» (A XI).

Esta crítica no será crítica de sistemas y de libros, sino «la crítica de la facultad de la razón en general, respecto a todos los conocimientos que puede alcanzar independientemente de toda experiencia; decidirá así la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determinará no sólo las fuentes, sino también la extensión y limites de la misma» (A XII). Es notable que Kant da por asentado el hecho de que los conceptos metafísicos valen independientemente de toda experiencia: «Un conocimiento metafísico ha de contener puros juicios a priori; lo exige la naturaleza peculiar de sus fuentes» *(Proleg. § 2).* Así puede precisar la tarea de la crítica de la razón con estas palabras: «porque el tema capital es siempre qué y cuánto pueden conocer entendimiento y razón, independientemente de toda experiencia» (A XVII). Mas en la introducción a la *Crítica* tropezamos con una formulación un tanto variada. Es el conocido pasaje: «El problema propio de la razón pura se encierra, pues, en la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» *(B 19; Proleg. § 5, Obras* tv, 278). Con ello se perfila más la situación del problema.

Kant, crítico de sus predecesores. Kant objeta a la metafísica anterior el no haber ofrecido más que juicios analíticos de la forma: «Todos los cuerpos son extensos.» Semejantes proposiciones son, en verdad, necesarias y universales, pero contienen tan sólo análisis explicativos de conceptos, no significan extensión ni enriquecimiento alguno de nuestros conocimientos, como lo hay, v.g., en el juicio: «Todos los cuerpos son pesados.» Los juicios analíticos valen, propiamente hablando, sólo dentro de una esfera conceptual, no hacen sino expresar en el predicado lo que ya estaba implícito en el concepto del sujeto; son meras relaciones de ideas que se rigen por el principio de contradicción, como ya lo advirtieron Locke y Hume. La esfera extralógica de la realidad no es alcanzada en modo alguno por dichos juicios analíticos, Los racionalistas

y dogmáticos no se tomaron nunca el trabajo de preguntarse: « ¿Cómo llegamos a priori a tales conceptos?, para poder luego determinar su uso valedero respecto de los objetos de toda experiencia en general» *(B* 23s). Se trata, para Kant, de fundamentar una ciencia de la experiencia. No basta desentrañar y analizar conceptos; antes es preciso construirlos y forjarlos bien. No es tanto juicios explicativos lo que necesitamos cuanto juicios extensivos, sintéticos. Una metafísica que no mira a esto, nada nos enseñará sobre la realidad. Pero aquella extensión y enriquecimiento ha de ser a priori; de lo contrario, no adelantamos nada *(B* 18). Aun sin que él nos lo diga, es claro para nosotros que lo que bulle en la mente de Kant es la misma problemática inglesa en torno a las conexiones de nuestras ideas (cf. supra, p. 118, 121s y 132).

Pero si Kant está con los ingleses en exigir que nuestros conceptos tengan un soporte en la experiencia, no les sigue en las consecuencias que sacaron ellos de su dominante postura empirista ni en el escepticismo que les llevó a no dar sino valor de probabilidad a las ciencias experimentales. La mera experiencia no implica necesidad ni universalidad, había proclamado Hume, Tampoco Kant niega este aserto; pero no suscribe que toda ciencia experimental se reduzca a simple fe *(belief),* creencia sin base científica rigurosa. Kant quiere salvar la ciencia y para salvar la ciencia va a salvar los juicios sintéticos a priori. A ellos dedica todo su interés (B. 3ss; *Proleg. § 2ss).* Para evadirse de las consecuencias de Hume, habrá que reformar el concepto de experiencia.

Síntesis kantiana. Para ello intenta Kant una síntesis de racionalismo y empirismo. Del primero toma la tesis de que la ciencia debe dar proposiciones de valor universal y necesario; del segundo toma la tesis de que la ciencia debe interrogar a la experiencia sensible.

Presupuesto. Comparemos, porque es sumamente instructivo, a Kant con Hume. Hume discurre así: la experiencia no ofrece necesidad alguna; el principio de causalidad se origina de la experiencia; luego el principio de causalidad no es necesario. Y como dicho principio no es de contextura diferente de los demás principios de la ciencia experimental, la ciencia se reduce a fe, persuasión irracional. Kant, en cambio, razona del siguiente modo: la experiencia no ofrece necesidad alguna; pero el principio de causalidad es necesario; luego no se origina de la experiencia y habrá que buscar, por tanto, fuera de la experiencia una fuente de necesidad para él, y de modo análogo para los demás principios de la ciencia experimental. Kant encontrará esa nueva fuente porque tiene que encontrarla. Si la halló por el lado del espíritu, en la mente y en sus formas, fue ello una salida obligada, para Kant al menos, una vez que, a influjos del empirismo, quedó cerrada para él la vía a través de las cosas mismas.

Pero ¿de dónde sabe Kant que el principio de causalidad es necesario? ¿Y que, en general, tiene que darse una «ciencia» del mundo de la experiencia con proposiciones y enunciados universales y necesarios? ¿Es esto para Kant algo natural y evidente? O ¿acaso acomodó la crítica del conocimiento a sus convicciones éticas, donde tenía su expresión típica el principio de la validez universal? O ¿habrá que recurrir a la fuerza del factor histórico, que, equilibrado entre dos extremos igualmente fuertes, empujaba hacia una fórmula de compromiso, dando a cada parte lo suyo, más por bien de paz que por exigencia de las cosas mismas? La historia de la filosofía tiene que registrar a cada paso el significado de este coeficiente histórico. No en vano ha alzado la fenomenología su grito: ¡Vuelta a las cosas mismas! También en otros pasajes de la *Crítica* (ideas, principios, categorías) se ve claro que la vía histórica, por la que Kant realmente ha entrado, es distinta de aquella que traza teóricamente en la deducción de estos factores.

La base. En todo caso, Kant afirma tener fundamentos reales para admitir la existencia de juicios sintéticos a priori. Se dan, efectivamente, en la matemática pura y en la física pura. Juicios como 7 + 5 = 12, o «la recta es la línea más corta

entre dos puntos», descansan en la intuición, a saber, en la intuición de tiempo y espacio; y son apodícticos; por tanto sintéticos, y justamente a priori. No hay allí más formas puras de la intuición sensible» (B 36, 41). Lo mismo se diga de los enunciados de la física pura: «la cantidad de materia permanece invariable», o: «en todo movimiento la acción y la reacción son iguales». Con ello cree Kant haber salvado la «ciencia» de la experiencia. Kant atribuyó extraordinaria importancia a su «descubrimiento» y, en realidad, constituye él la base de la *Crítica.* El sistema de Kant se sostiene o cae en bloque con su teoría de los juicios sintéticos y aprióricos de la matemática y física puras; pues en ellos cree él haber encontrado lo que buscaba. Kant cree haber dado también con ello una fundamentación a la matemática pura, asentado el carácter sintético de sus enunciados, cuando la mayor parte de los matemáticos los considera como analíticos (ver página 200s). Puede objetarse a Kant: o la intuición es sensible y entonces no es pura, o es pura y entonces no es sensible; de modo parecido como se ha dicho de los enunciados matemáticos: o son verdaderos, y entonces no son reales, o son reales y entonces no son verdaderos. Pero Kant cree haber juntado ambas cosas en su concepto de la matemática pura a base de la intuición (sensible) a priori de espacio y tiempo (cf. también *Proleg. §* 2 y §§ 6ss; *Obras iv,* 268 y 280ss).

La «forma». Sólidamente asentada, a su parecer, la base, pasa Kant a demostrar en particular su carácter apriórico. Es el aspecto de máximo interés para él. Kant utiliza el concepto de forma para designar estos elementos aprióricos que aporta de sí misma nuestra facultad de conocer. Estas formas son, primero, las formas de la intuición del espacio y el tiempo, que descubre y estudia Kant en la estética trascendental; luego son las formas del pensar o categorías, de que se ocupa en la analítica trascendental, y, finalmente, algo parecido a ellas, las ideas, de que trata la dialéctica trascendental. Estas formas aprióricas, que sirven de base a todo conocimiento, constituyen para Kant el objeto de la «filosofía trascendental». Sobre el término «trascendental» que adopta Kant de un modo algo caprichoso, dice él mismo: «llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupe, en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible a priori» (B 25): Así pues, filosofía trascendental es para Kant la doctrina que tiene por objeto la posibilidad del conocimiento de la experiencia, en cuanto que estudia la manera cómo los objetos de esta experiencia llegan a constituirse en tales objetos a base de las formas subjetivas aprióricas de nuestro espíritu. A diferencia del término «trascendente», que connota la estructura óntica transubjetiva de los objetos, la palabra «trascendental» quiere decir la ley del espíritu, aquí concretado en nuestra facultad de conocer, es decir, viene a encerrar en su significado una lógica desarrollada a partir del sujeto, como antes se decía, o una ontología desplegada a partir del sujeto, como se dice más comúnmente y mejor hoy. La última expresión se justifica por el hecho de que no es ya sólo el entendimiento lo que surge con aquellas formas, sino todo un mundo de objetos, puesto que lo que conocemos del mundo, está informado y determinado a priori justamente por dichas formas. Filosofía trascendental equivale, pues, a repulsa de la filosofía de trascendencia de la metafísica antigua.

Pero se ha de advertir también que el término «trascendental» contiene en sí una segunda oposición fundamental, a saber, contra el psicologismo y reiativismo de Hume. En el carácter necesario e invariable de las formas a priori, cree Kant haber encontrado algo totalmente a cubierto de la caducidad y contingencia de lo puramente empírico, de modo que la sospecha escéptica de Hume, de que la ciencia experimental no pase de ser una probabilidad apoyada en la costumbre, no

puede ya sostenerse. Con las formas trascendentales quiere Kant edificar una lógica que sea lógica «pura». Una lógica que «no toma nada, como a veces se ha creído, de la psicología, la cual no tiene, por tanto, influjo alguno en el canon del entendimiento» (B 78).

Kant ha dado mucha importancia a esta lógica trascendental. «No conozco, dice, investigación alguna más importante para descubrir la naturaleza y sentido íntimo de la facultad que llamamos entendimiento, y al mismo tiempo para precisar las leyes y límites de su uso, que la que yo mismo he insertado en el capítulo segundo de la analítica trascendental bajo el título: "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" (A XVI). Ya veremos después qué hay que decir sobre este particular» (cfr. p. 178 ss).

La «materia». A las formas corresponde una materia. Materia es para Kant lo múltiple y vario dado en la sensación. Lo caótico de la sensación, «el material bruto de las impresiones sensibles», que afecta nuestra facultad perceptiva externa, es por sí mismo algo todavía informe, carente de orden, y tiene que ser elaborado y ordenado mediante la forma a priori. Frente a este material nos comportamos pasiva y receptivamente. En las formas a priori, en cambio, se conduce el espíritu de modo activo y aun «espontáneo». Con esto nos encontramos ya ante la solución que Kant da al problema dentro del marco histórico en que él lo vivió. Al empirismo asigna la materia y al racionalismo la forma. Sin el material que penetra por los sentidos no se da ningún conocer. «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por medio de qué iba a despertarse la facultad de conocer para su ejercicio, si no fuera por medio de objetos, que mueven nuestros sentidos...? En cuanto al tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella» (B 1). Según Kant, se encuentra, pues, también el alma humana «tanquam tabula rasa» y necesita del sentido y de sus materiales para que pueda escribirse algo en ella. Éste será el elemento empírico, a posteriori, del conocimiento. Pero «si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso se origina todo él de la experiencia», declara a renglón seguido Kant. La «confusión del sentido» tiene que ser sometida a orden, mediante la actividad de las formas apriόricas que implican siempre necesidad. Con esto, Kant da su parte de razón al racionalismo.

Revolución copernicana. En el apriorismo de la forma vio Kant mismo lo revolucionario de su filosofía, su revolución copernicana. Hume, por su parte, había comparado sus leyes de asociación de las ideas con las leyes de gravitación de Newton. «Hasta ahora se admitió que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los conatos para deducir a priori algo sobre ellos por medio de conceptos, en forma que se enriqueciera nuestro conocimiento, quedaron fallidos bajo aquella suposición. Hágase por una vez la prueba de si no adelantaremos más en asuntos de metafísica admitiendo que los objetos se han de regir por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento a priori de ellos, que establezca algo sobre los objetos antes de que nos sean dados. Ocurre en esto como con la primera idea de Copérnico, que, no logrando explicar bien los movimientos celestes si se admitía que toda la masa de astros giraba en torno al espectador, probó si no tendría mejor éxito haciendo girar al espectador y dejando, en cambio, a los astros en reposo. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante en lo que toca a *aprehensión intuitiva* de los objetos. Si la intuición tiene que tomar como regla la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo pueda saberse a priori nada de ella. Si se rige, en cambio, el objeto (como objeto del sentido) por la índole de

nuestra facultad intuitiva, entonces ya puedo muy bien representarme y entender aquella posibilidad» (B XVI s). Por esta vía cree Kant poder llenar las exigencias del empirismo y al mismo tiempo hacer frente al escepticismo introducido por Locke y Hume, levantando una ciencia de estricto valor universal y necesario.

¿Metafísica o teoría del conocimiento? En el último pasaje aducido, Kant nos vuelve a hablar de metafísica; pero de sus reflexiones anteriores podría más bien sacarse la impresión de que sus pensamientos se centran absorbentemente, en un interés critico, en el mismo conocer humano. Bajo el influjo del neokantismo se ha interpretado largo tiempo la *Crítica de la razón pura* como si no fuera más que una teoría crítica del conocimiento. Así se tomó de un modo tan general y absoluto la expresión ya clásica de «Kant, demoledor de la metafísica», que se le desligó de todo contacto con ella, cuando es bien cierto que lo que Kant tuvo en cuenta y desechó fue sólo determinada metafísica, a saber, la metafísica racionalista y la que tuvo él por tal. Es un caso típico de cómo un dicho popular puede hacer historia, incluso en la historia de la filosofía. Ahora se ha vuelto a ver al metafísico en Kant. Es enteramente cierto que la *Crítica de la razón pura* intenta una fundamentación crítica del conocer; pero el primer tema expresamente aireado en ella es la posibilidad de la metafísica y su reedificación (en el sentido de Kant); porque las «inevitables tareas de la razón pura son Dios, la libertad, la inmortalidad, pero la ciencia que dirige su última intención y todos sus pertrechos a la solución de aquellos problemas, se llama metafísica» (B 17; cf. B 395 nota). Hasta Kant se había hecho metafísica dogmática, sin poner a prueba el poder de la razón. Kant quiere ahora examinarla e ir en busca de los factores de la mente que sean pura forma y, por ello, intemporalmente válidos, «puesto que la cuestión capital sigue siendo qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón libres independientemente de toda experiencia» (A XVII). Por ello su metafísica será lógico-trascendental.

Vamos a seguir en particular el desarrollo del plan kantiano, tomando en consideración una tras otra sus doctrinas sobre las formas aprióricas y sus funciones en el campo de la percepción sensible, del pensar conceptual y de la actividad de la razón; es decir, su estética, analítica y dialéctica trascendentales.

Estética trascendental

Estética se toma aquí en su sentido originario etimológico de αίσθησις, y significa simplemente doctrina sobre la percepción sensible. En ella trata Kant del espacio y el tiempo considerados como las dos formas aprióricas de nuestra percepción intuitiva sensible. Quiere Kant, en efecto, aislar aquí lo que toca al orden de la sensibilidad como tal, haciendo abstracción por el momento de todo aquello que conjunta o simultáneamente piensa el entendimiento por medio de sus conceptos, para quedarse, pura y exclusivamente, con lo que a la intuición o percepción inmediata empírica atañe.

Sin embargo, no se contenta con esta abstracción de todo elemento conceptual; quiere, «en segundo lugar, separar, además de ésta [intuición], todo aquello que pertenece a la afección sensorial, para que no nos quede más que la intuición pura y la desnuda forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede a priori proporcionar» (A 22). Estas formas puras de los fenómenos son las dos formas de intuición aprióricas de espacio y tiempo. Constituyen ambas las dos formas primarias y fundamentales de organización que posee el espíritu, a las que se junta y somete el material bruto de la sensación o de la afección sensible, y que, mediante una primera elaboración, elevan dicho material a la posibilidad de conocimientos, en la forma de percepciones sensibles.

Carácter apriórico intuitivo de espacio y tiempo. Lo primero que va a probar Kant es que espacio y tiempo son dos intuiciones sensibles y no conceptos de la mente; lo segundo, que son a priori, y no adquiridos a posteriori por la experiencia. Aduce para ello cuatro pruebas (A 23ss; B 38ss).

Las dos primeras quieren demostrar la aprioridad, las dos últimas el carácter intuitivo. 1) Las ideas de espacio y tiempo no pueden ser producto de una abstracción (a partir de un material recibido a posteriori), pues si queremos aislar con la mente la representación de espacio y tiempo de la yuxtaposición de los cuerpos o de la consecución de los hechos, nos encontramos con que estamos presuponiendo ya aquella representación; tal yuxtaposición y consecución, en efecto, no es ya otra cosa que la representación de espacio y tiempo. 2) Espacio y tiempo son representaciones que tenemos siempre y de las que no podemos despojarnos. No podemos representarnos los seres y el mundo sin la representación de espacio y tiempo. Pero lo que siempre tenemos que tener, y es, por tanto, necesario, es a priori. 3) Espacio y tiempo no son conceptos universales, sino uno y otro representaciones singulares y únicas. Cuando hablamos de espacios y tiempos, son sólo secciones cuantitativas del único espacio y del único tiempo. Este único espacio no se contrae ni se determina cualitativamente como el género o la especie común respecto de sus inferiores lógicos; permanece siempre cualitativamente el mismo, el único espacio. Lo propio ocurre con el tiempo. 4) Espacio y tiempo son infinitos y contienen en sí espacios y tiempos, como partes, no debajo de si, al modo como contienen los conceptos universales sus individuaciones concretas. El espacio no está contenido, como los conceptos universales, en los individuos concretos, es decir, en los espacios particulares, sino que los espacios particulares están en el espacio. Y lo mismo se diga del tiempo.

Idealidad de espacio y tiempo. De aquí deduce Kant que el espacio y el tiempo no son en modo alguno «una propiedad de las cosas en sí» (A 26). No son algo real. El espacio «no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos de nuestros sentidos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual condición únicamente nos es a nosotros posible la intuición externa» (l.c.). «Nuestros razonamientos muestran, pues, la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio respecto de todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto; pero, al mismo tiempo, muestran la idealidad del espacio respecto de las cosas, cuando la razón las considera en sí mismas, es decir, sin referencia a la condición de nuestra facultad sensible... El espacio no es nada si le desligamos de la condición de la posibilidad de toda experiencia y le concebimos como algo que sirve de soporte a las cosas en sí mismas» (A 28). En conclusión, el espacio no es más que la condición subjetiva humana de la experiencia sensible. Es, según otra expresión kantiana, empíricamente real, pero trascendentalmente ideal. Las cosas siguen un camino paralelo por lo que toca al tiempo (A 30 ss).

Relación entre espacio y tiempo. Pero comparada con la intuición del espacio, la del tiempo es lógicamente anterior. El espacio es la condición de la percepción externa, el tiempo la condición de la percepción interna. Y como las percepciones externas caen también siempre bajo el sentido interno, aquéllas están subordinadas a éste. Todas las intuiciones de espacio son también intuidas en el tiempo, pero no al revés. Absolutamente hablando, el tiempo constituye la forma de intuición de todos los fenómenos. El tiempo es, por tanto, para Kant lo más profundo. Llenará incluso un papel destacado en la teoría de las categorías, y esto nos ayudará a comprender por qué la moderna filosofía de la existencia ha concedido al tiempo un sentido tan fundamental.

Subjetivismo. En una nota general al final de la estética trascendental, Kant fija una vez más su postura subjetivista «para prevenir toda interpretación torcida». «Hemos

querido decir, pues, que toda intuición nuestra no es otra cosa que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo que las tomamos al intuirlas, ni sus condiciones internas son en sí mismas de la misma índole que nos aparecen, y que si quitáramos el sujeto nuestro o tan sólo la disposición subjetiva de los sentidos, entonces todas las condiciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aun el mismo espacio y tiempo, desaparecerían; como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Qué puedan ser los objetos en sí, separados de toda receptividad de nuestros sentidos, nos es enteramente desconocido. No conocemos sino el modo nuestro de percibirlos, modo que nos es propio, y que no tiene por qué ser el modo único necesario para todo ser, aunque lo sea para todo hombre» (A 42, B 59). En esta concepción subjetiva del espacio y el tiempo, concuerda Kant con Leibniz, al menos en un aspecto negativo, a saber, en la determinación de lo que no es el espacio y el tiempo. También Leibniz había dicho que el espacio y el tiempo no son *res*, sino sólo *ordines*, opinión que se remonta a Guillermo de Ockham y alcanza a Leibniz a través de Gregorio de Rímini, Gabriel Riel, Suárez y escolásticos más recientes.

Analítica trascendental

El conocimiento. La estética trascendental no es más que un comienzo. Hay «dos troncos de conocimiento humano»: el sentido y el entendimiento (B 29), pues nuestro conocimiento se origina de dos fuentes capitales del espíritu; la primera es la facultad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda la facultad de conocer con el pensamiento un objeto sirviéndose de aquellas representaciones (espontaneidad de los conceptos); por la primera se nos da un objeto, por la segunda este objeto es *pensado* en conexión con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y concepto constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocer, de forma que ni los conceptos sin una intuición correspondiente en alguna manera a ellos, ni la intuición sin conceptos, pueden darnos un conocimiento (B 74). O como reza la otra formulación más conocida: «Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas» (B 75). Tesis básica para la posición de Kant; pues desde ella comprenderemos su repulsa de la metafísica tradicional. Ésta, a juicio de Kant, tiene contra sí el grave fallo de emplear conceptos sin intuiciones, y por tanto vacíos, sin más significado que las quimeras de la mente.

Lógica trascendental. Con esta metafísica no se llega a la realidad. Kant tiene, al menos en su filosofía teorética, un concepto de realidad del que es parte constitutiva la percepción. «La sensibilidad, que está en la base del entendimiento, como el objeto al que éste aplica su función, es la fuente del conocimiento real» (B 351 nota). Históricamente considerado es éste el concepto de realidad del empirismo. Podría pensarse sobre la realidad de otra manera, aun en el mismo pasaje últimamente aducido, en lo que sigue, apunta otra posibilidad. Pero aquí nos interesa ahora poner en claro los elementos del conocimiento intelectual puro, mediante los cuales estamos en situación de «pensar» las intuiciones sensibles. Al igual que el caos de las impresiones sensoriales, para convertirse en percepciones sensibles, debía ser informado por las formas de la intuición, así estas mismas percepciones sensibles, para pasar al plano del conocer intelectual, necesitan ser superiormente informadas por las formas del pensar. ¿Qué quiere decir esto? Son «acciones del pensar puro..., mediante las cuales pensamos enteramente a priori los objetos» (B 81). En ellas el entendimiento mismo «produce» representaciones, obra «espontáneamente», como gusta de decir Kant (B 75 y frecuentemente). Justamente por ello son a priori esas formas del pensar. Kant va a descubrir esos elementos del entendimiento puro, sin mezcla alguna de sensibilidad o de

experiencia, mediante un análisis de la misma facultad conceptual (de ahí la expresión «analítica» trascendental).

Al hacer este análisis trazará un cuadro completo y detallado de aquellos elementos aprióricos que abarcan todo el campo del entendimiento puro (B 89s). Constituirá todo esto un trozo de la «lógica trascendental» (el otro apartado, de alcance más negativo, estará contenido en la «dialéctica trascendental»). Se trata aquí, en efecto, de la extensión y validez objetiva del pensamiento mismo, la «gran cuestión: qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón independientemente de toda experiencia» (A XVII). La principal diferencia de esta lógica trascendental con la lógica en uso, la llamada lógica formal, está en que esta última presupone ya el entendimiento y se ocupa sólo de fijar sus leyes del pensar, mientras que la lógica trascendental comienza por deducir esa interna mismidad, y hace esta deducción y fundamentación del entendimiento, partiendo de un principio o idea suprema, eje de esta así llamada deducción trascendental. La lógica formal, en una palabra, presupone el entendimiento y no fundamenta, sino descubre, sus reglas; la lógica trascendental, en cambio, deduce y fundamenta el mismo entendimiento con sus funciones (B 81, A XVI).

Este desentrañamiento inquisitivo de la facultad intelectiva, o analítica trascendental, se divide en dos secciones: analítica de los conceptos y analítica de los principios.

Analítica de los conceptos. Lo primero que arroja el análisis es una serie de factores de orden, últimos resolutivos de la actividad mental, que llama Kant conceptos fundamentales u originales. Son tanto como principios «constitutivos», dado que todo conocimiento que rebase el mero percibir sensible se edifica sobre ellos. El método seguido por Kant nos trae a la memoria la analítica de la mente llevada a cabo por Locke y más aún las categorías de Aristóteles. Con éste enlaza Kant y con él adopta, para sus formas del pensar, la denominación de categorías.

Deducción metafísica. Pero al paso que Aristóteles trazó su cuadro de categorías tal como se le ofrecieron a su mente observadora, Kant intenta una «deducción» de las categorías a partir de ciertos principios.

Le sirve de guía la función del juicio, que es, en toda la amplitud de su sentido, unión y síntesis de lo múltiple. Una atenta inspección de las distintas formas del juicio nos dará ya los conceptos fundamentales del entendimiento, las categorías (que en su sentido originario y etimológico fueron formas de predicación); con ello a la vista, podremos trazar el cuadro completo de todas las formas unitivas del pensar (B 95ss).

La tabla propuesta por Kant divide los juicios: 1) atendiendo a la cantidad o extensión del sujeto, en universales, particulares y singulares; 2) atendiendo a la cualidad, en afirmativas, negativos y limitados; 3) atendiendo a la relación, en categóricos, hipotéticos y disyuntivos; 4) atendiendo a la modalidad, en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Correspondientemente a estas clases de juicios se dan las categorías: 1) de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; 2) de la cualidad: realidad, negación, limitación; 3) de la relación: inherencia y subsistencia *(substantia et accidens),* causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (reciprocidad de acción entre el agente y el paciente); 4) de la modalidad: posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia.

Kant llama metafísica a la deducción de las categorías, hecha a partir de las formas de juicio, en el sentido de que «contiene dicha deducción lo que muestra estos conceptos como dados a priori» (B 38, 159). Se advierte ya por el uso del término «metafísica», que Kant ofrece su teoría de las categorías como un substitutivo de la metafísica tradicional y su descripción del ser; es su ontología nueva, trascendental.

A pesar de que Kant se sintió muy ufano de haber «recorrido, hasta agotarlo, todo el campo de las funciones del entendimiento, con sus categorías, y de haber medido con ellas todo su potencial» (B 105), esa deducción metafísica de las categorías muy pronto fue combatida, ya en vida de Kant, y sobre todo desde Bolzano y Schopenhauer. Las categorías de Fichte, de Schelling y de Hegel se apartan notablemente de las de Kant. En los sistemas posteriores de los neokantianos no aparece ni una sola vez el esquema entero inalterado de las 12 categorías. Particularmente la ontología de hoy ha avanzado mucho más allá de Kant, sobre todo al ocuparse de las categorías del ser viviente enteramente ausentes en aquél. El error fundamental estaba ya en la tabla de juicios. A ella aplicaron su crítica incisiva los lógicos posteriores a Kant, hasta desmontar pieza a pieza su deducción de las categorías. Véase un estudio de conjunto en M. Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie, p.* 156ss.

Deducción trascendental. Después de la deducción metafísica, entabla Kant una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (B 116ss).

«En la deducción metafísica se demostró el origen a priori de las categorías en general, por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar, mientras que en la deducción trascendental se ha puesto de manifiesto la virtualidad de las mismas como conocimiento a priori de objetos de una intuición en general. Se trata ahora de hacer ver la posibilidad de conocer a priori, mediante las categorías, los objetos que sólo pueden dársenos a través de nuestros sentidos, y ello no según la forma de su intuición, sino según las leyes de su conexión, lo que equivale a prescribir la ley a la naturaleza, y aun hacerla posible» (B 159).

En la deducción trascendental se deducen las categorías, esto es, su virtualidad cognoscitiva de objetos articulados en un sistema cósmico de regularidad científica, a partir de su «fuente», que lo es ahora la unidad trascendental de la «apercepción».

Su significado. Es el gran pensamiento del sistema kantiano, el llamado pensamiento trascendental, y a la vez el punto con el que enlazará inmediatamente el idealismo alemán, para desarrollar en línea progresiva, a partir de él, la auténtica y más profunda intención de Kant, como se ha dicho. Aquí es donde tiene de veras lugar la revolución copernicana, a saber, el intento de mostrar que los objetos del conocimiento han de regirse desde el sujeto y por el sujeto, y no al revés. Kant también trata de demostrar aquí, con insistencia, que la validez y ámbito de aplicación de las categorías no rebasa el mundo de la experiencia sensible, fuera del cual no tienen sentido, por lo que rechaza de plano la antigua metafísica, que entendió las categorías sin esta limitación. Y como resulta que las mismas formas intuitivas de espacio y tiempo no son posibles sin la unidad clave de la « apercepción trascendental», el capítulo de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento viene a contener no ya sólo los fundamentos de la lógica trascendental, sino también los de la estética trascendental, y con ello la base de todo el sistema kantiano. «La deducción trascendental es, pues, en realidad el alma de toda la crítica kantiana del conocer» (B. Erdmann). Pero no nos ofrece ahora una nueva tabla de categorías; subsiste el cuadro de las 12 categorías que se «descubrieron» en la deducción metafísica.

El yo puro. Lo que aquí hay es un intento de mostrar cómo las categorías, en conjunto, son producidas por el entendimiento puro; dicho con más precisión, cómo todas se insertan en un tronco común, originario, que es la unidad del «Yo» o la unidad de la apercepción trascendental, primero y supremo principio de síntesis. Sobre las 12 categorías, que son ya de por sí formas de síntesis aplicadas al material vario de las intuiciones sensibles, descubre, pues, Kant ahora todavía una más alta, suprema y última forma de síntesis, el «yo pienso», el «yo» puro o entendimiento puro. Podríamos decir que este entendimiento puro se despliega en 12 funciones diversas, como formas

derivadas o subordinadas de su síntesis, y en este estudio emanan todas de él. Llámalo «yo» puro o entendimiento puro, porque no es el «yo» que se percibe a sí mismo en la experiencia, sino que es el nexo y validez lógico, que, como en última instancia, abarca y reúne todo aquello que es *mi saber* en su totalidad y unidad.

«El "yo pienso" tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación o sería imposible o, al menos, no sería nada para mí... Así pues, todo lo vacío de la intuición tiene una relación necesaria con el «yo pienso» en el mismo sujeto en el que aquello vacío se encuentra... La designo como apercepción pura u originaria, para distinguirla de la apercepción empírica... A su unidad doy también el nombre de unidad trascendental de la autoconciencia, para significar con ello la posibilidad de conocimiento a priori que de ella se origina» (B 132). «Sólo por el hecho de poder yo unir *en una conciencia* un material múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en estas representaciones;* es decir, la unidad analítica de la aceptación es posible solamente bajo la suposición de alguna apercepción sintética» (B 133). En este «bajo la suposición» está implicado el buscado a priori y el nervio de la demostración.

«Y así la unidad sintética de la demostración es el ápice al que hay que anudar todo uso del entendimiento, y aun toda la lógica, y tras ella la filosofía, trascendental; en una palabra, esta facultad [la síntesis dicha] es el entendimiento mismo» (B 134): «Entendimiento» es la facultad de conocer; conocer es formar representaciones con respecto a un objeto; pero formar representaciones con sentido presupone que hay una superior unidad de conciencia, el «yo pienso» (B 137). De él depende todo, la actividad del entendimiento y lo que conoce.

El ser. No olvidemos que Kant quiere darnos una ontología, bien que sea trascendental, es decir, edificada sobre las formas subjetivas del espíritu. Por ello nos asegura que las categorías, lo mismo que la apercepción trascendental, tienen «validez objetiva», es decir, reproducen el ser mismo, tal como es, y no como nosotros, acaso subjetivamente, lo experimentamos. A eso apunta la cópula «es». Si al cargar con un cuerpo no hemos de decir simplemente: «siento la presión de la gravedad», sino «el cuerpo es pesado», hay que atribuir validez objetiva a toda síntesis trascendental, sea categoría, sea unidad de la autoconciencia (la apercepción), es decir, al entendimiento en general, «lo que es tanto como decir que estas dos representaciones [a saber, cuerpo y pesado] están unidas en el objeto, es decir, sin notarse allí el estado de sujeto, y no meramente coexistentes en la percepción, por muchas veces que ésta se repita» (B 142). La objetividad kantiana descansa, pues, en la regularidad por él admitida de las formas subjetivas del pensar.

El «objeto». Los «objetos» no son encontrados sino puestos por el sujeto, mediante sus formas «constitutivas» del pensar. Significativa la definición: «Objeto es aquello en cuyo concepto se reduce a unidad lo vario de una intuición dada» (B 137). Cómo se hace esa unidad, ya lo hemos visto. Los objetos, pues, no son trascendentes, sino transcendentales. El entendimiento por sí solo, mediante sus funciones fundamentales, prescribe las leyes a la naturaleza y tiene en si el principio de posibilidad de la misma naturaleza; él y sólo él la hace posible.

Hay que conceder a Kant que en todo conocimiento se presupone la unidad de la autoconciencia, y en este sentido es a priori. Pero que el entendimiento se despliegue precisamente en doce funciones y que éstas constituyan precisa y exactamente doce categorías, no lo sostiene ya nadie.

Presuposición de Kant. La tesis de Kant es que el entendimiento, como facultad subjetiva de conocer, funda con su regularidad funcional la objetividad misma y que,

consiguientemente, la ontología ha de ser trascendental. Esta tesis fue intuida por él como una presuposición necesaria desde el momento en que trató de despejar la situación histórica del problema noético en que se vio envuelto. Las formas psicologísticas del conocer enarboladas por Hume, le hicieron a Kant recurrir también a formas subjetivas, pero, a diferencia de Hume, les dio un sentido a priori, con la esperanza de soslayar por esta vía el relativismo y psicologismo del filósofo inglés. Para una concepción realista, los «objetos» trascendentales de Kant no son en manera alguna objetos; su objetividad es franca subjetividad. Pero, dejando esto a un lado, queremos preguntarnos sobre los fundamentos en que apoya Kant la deducción trascendental.

¿Prueba? En vano buscamos una «deducción» en el sentido corriente de la lógica. Puede ser cuestión de palabra. Lo que pretende Kant, y en ello está su deducción de *las categorías*, es probar que el valor de objetividad de las categorías descansa en que «sólo por ellas la experiencia (en cuanto a su forma mental) es posible. Pues entonces se relacionan necesariamente y a priori a los objetos de la experiencia, porque sólo mediante ellas un objeto cualquiera de la experiencia puede en general ser pensado» (A 93; B 126). Si entendemos la experiencia como quiere Kant, «en cuanto a su forma mental» (expresión ambigua), por supuesto. Pero esa es precisamente la cuestión. Kant no nos da en realidad ninguna prueba; se limita a repetir una tesis.

Analítica de los principios. La aplicación práctica de las reglas aprióricas contenidas en los conceptos puros del entendimiento depende de una facultad peculiar de subsumir, es decir, de discernir si tal cosa cae o no bajo una regla general; es lo que llama Kant el juicio. De él trata en la analítica de los principios (B 169ss). Dos intentos aclaratorios persigue en dicha sección. Primero, presentar las condiciones sensibles bajo las cuales únicamente pueden entrar en función los conceptos puros del entendimiento; esquematismo del entendimiento puro. Segundo, evidenciar la validez y eficacia de cierto número de juicios sintéticos que fluyen inmediatamente, bajo estas condiciones, de los conceptos puros del entendimiento y que sirven de base para todo ulterior conocimiento; principios del entendimiento puro (B 175).

Esquematismo. El intento de Kant es darnos una filosofía de la experiencia. Tiene en cuenta las exigencias del empirismo, admite estímulos externos sensibles y hace «partir» de ahí el proceso del conocer. Con el mecanismo de su filosofía trascendental, con sus categorías enteramente aprióricas, ¿no se habrá alejado demasiado del mundo real? Él mismo se plantea la pregunta. Los conceptos puros del entendimiento son totalmente diferentes de las intuiciones sensibles y jamás podrán encontrarse en el ámbito de la experiencia. ¿Cómo será, pues, posible la subsanación de los fenómenos bajo las categorías, «dado que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causalidad, puede ser intuida, también por el sentido y estar contenida en el fenómeno»? (B 177). Esta dificultad es la que hace necesaria la doctrina trascendental del juicio. Esta facultad yudicativa es la que ha de dar el canon, según el cual podrán, en general, aplicarse los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos.

Entre la sensibilidad y el entendimiento. Kant resuelve toda la cuestión con esta afirmación categórica: «Es, pues, claro que tiene que haber una tercera cosa que por una parte guarde homogeneidad con la categoría y por otra con el fenómeno, y haga así posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha de ser pura (sin mezcla de empírico), y, no obstante, por un lado intelectual y por otro sensible. Tal es el esquema trascendental» (B. 177). Kant ve el esquema trascendental en el tiempo. El tiempo contiene, en efecto, tanto momentos o aspectos sensibles como trascendentales y conceptuales, pues con él surge el número que no es sino pura síntesis del material vario sensible (B 182). Y aquí en este capítulo, que cuenta entre los más

profundos e interesantes de la *Crítica de la razón pura,* pues se aborda en él desde muy nuevos y originales puntos de vista la relación entre sentido e inteligencia, despliega Kant el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Para ello considera ciertas determinaciones de tiempo, de carácter cuantitativo, cualitativo, relativo y modal, a saber: serie de tiempo, contenido de tiempo, orden de tiempo y plenitud de tiempo, con las cuales determinaciones relaciona después las correspondientes categorías, vaciando, no sin gran artificio, el significado conceptuable de cada una de ellas en los esquemas intuitivos de aquellas modalidades temporales.

El puente. Cuando tenemos en el sentido una determinada experiencia de tiempo, se actúa en cada caso la correspondiente categoría, y entonces subsumimos bajo ella nuestra intuición sensible, y así se origina el conocer intelectual. Por ejemplo, la permanencia en el tiempo es el esquema para la categoría de substancia; la regularidad en una sucesión temporal es el esquema de la causalidad; la existencia en todo tiempo es el esquema de la necesidad; la existencia en un determinado tiempo es el esquema de la realidad concreta *(Wirklichkeit);* el tiempo lleno es el esquema de la realidad en general *(Realitüt);* el tiempo vacío, el esquema de la negación.

Aporía. El esquematismo encierra en sí graves problemas filosóficos. ¿Qué es lo decisivo en el esquema de tiempo, lo sensible o lo inteligible? Si lo sensible, entonces el ser y con él las esencias se disuelven en el flujo del devenir, el ser es interpretado como tiempo. Si lo inteligible e ideal, entonces la síntesis del entendimiento crea el tiempo (B 182) y el ser es interpretado como idea.

Dicho en general, ¿habrá de ser dado lo «dado», como lo emplea Kant, como un residuo del empirismo? ¿No podría también ser entendido como algo que participa del «logos», y que por él es constituido en definitiva en lo que tiene dé realidad, no obstante la expresión de B 351 (versupra, p. 175)? ¿O acaso no se ha pronunciado Kant de un modo definitivo a este punto fundamental? Habrá que preguntarse: ¿qué es lo decisivo aquí: lo empírico de la sensación o la espontaneidad de la forma apriórica? A veces se hace depender el fenómeno, en cuanto a su contenido, de la esencia de lo que aparece, como cuando se le hace «anuncio de éste» (ver infra, p. 191 s). Esto no lo podría nunca ser si se toma en serio la espontaneidad y aprioridad. El concepto de fenómeno y, con él, todo el esquematismo, dos piezas fundamentales en el sistema total, queda a media luz y a medio camino. «Resulta de la deducción trascendental que la confrontación de forma lógica y contenido empírico no puede en definitiva mantenerse en pie» (Heintel). Pero los kantianos hacen como si tuviera suelo firme y siguen construyendo. Lo filtrado históricamente, en el entretanto, ha hecho valer su peso y ahogado las consecuencias de la crítica. El poder del coeficiente histórico es muchas veces más grande que «el paso seguro de la ciencia».

Principios. A la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento sigue la doctrina sobre los principios del entendimiento puro (B 187ss). Estos principios no son anteriores a las categorías en su aplicación, como lo era el esquema del tiempo, sino que son consiguientes a ellas. Constituyen el primer esbozo de una ontología trascendental levantada sobre las categorías, y tienen su aplicación y valor, parte en un orden matemático-cuantitativo (principios matemáticos), parte en un orden dinámico-causal (principios dinámicos). Poseen también naturalmente estos principios un valor a priori, y por ello «encierran en sí las bases de otros juicios», es decir, contienen los fundamentos sobre los cuales se han de edificar todos los demás juicios de las ciencias del ser. En otras palabras, dichos principios esbozan las líneas fundamentales de los objetos de las diversas zonas del ser. Más aún, constituyen o «ponen» esos mismos objetos; así lo requiere en efecto la verdadera tendencia de la filosofía trascendental de Kant. «El entendimiento no extrae sus leyes a priori de la naturaleza, se las prescribe»

(Proleg. § 36). Todas las leyes de las ciencias naturales, que fueron encontradas en el curso de la experiencia, «se hallan bajo superiores principios del entendimiento, ya que se limitan aquellas leyes a aplicar estos principios a determinados casos del fenómeno» (B 198). Por ello el entendimiento es «la ley de la naturaleza, es decir, sin el entendimiento no se daría en absoluto una naturaleza, es decir, una unidad sintética de lo múltiple y vario de los fenómenos según leyes constantes» (A 127). El entendimiento cumple esta función mediante sus categorías y sus principios. En el idealismo alemán se convertirá esta teoría de Kant en una más resuelta pretensión de crear el mundo, no de conocerlo. «Filosofar sobre la naturaleza es crear la naturaleza», dirá Schelling, y Fichte deducirá todo el ser a partir del «yo» trascendental. Esto nos dará idea clara de lo que en la mente de Karit significaba la revolución copernicana.

Viniendo al particular, sigue Kant en la deducción de los principios una vía paralela a la seguida en la deducción de la tabla de juicios. También aquí se dan cuatro grupos: 1) Axiomas de la intuición, con el principio: todas las intuiciones son magnitudes extensivas. 2) Anticipaciones de la percepción, con el principio: en todos los fenómenos, todo lo real objeto de sensación tiene magnitud intensiva, es decir, un grado. 3) Analogías de la experiencia, con el principio: la experiencia es sólo posible mediante la representación de una unión necesaria de las percepciones. 4) Postulados del pensar empírico en general, que contienen enunciados sobre la posibilidad, la realidad concreta y la necesidad. Al considerarlos en particular, salta en seguida a la vista que virtualidad y función de estos principios con respecto al ser y a la ciencia del ser vienen a ser algo parecido a lo que significa para un Estado su legislación o constitución fundamental. La cuestión es si esta base constitucional de la ciencia y del ser reviste un carácter trascendental-subjetivo, como piensa Kant, o trascendente-objetivo. Y hay que preguntarse también si es legítimo deducir de un principio tan rígidamente como lo hace Kant, a partir de su tabla de juicios, las supremas líneas básicas y principios fundamentales del ser y del saber, para todo caso y circunstancias, o si no sería más puesto en razón el estudiar la realidad misma en su varia complejidad y dejarse introducir e iniciar por ella, aunque no confiemos al primer contacto la determinación definitiva de sus estructuras. Tal hizo Aristóteles y tal hace aún hoy la nueva ontología.

Verdadero camino de Kant. En realidad, el camino de Kant fue otro bien distinto del que nos describe la *Crítica de la razón pura.* Tiempo ha, la investigación histórica descubrió la verdadera génesis interna de las distintas piezas del estilo kantiano. Kant comenzó su obra como newtoniano (Cohen). Al sistema de Newton adaptó primero sus principios; a éstos, después sus categorías, y a éstas, finalmente, su tabla de juicios. De Newton tomó asimismo las formas de la intuición (espacio y tiempo). Y, absolutizando a Newton, Kant afirma por su cuenta que todo ello va necesariamente implicado en la naturaleza del espíritu humano. En este momento es cuando tiene lugar su «deducción», verdadera construcción artificiosa con piezas ya preordenadas. De la tabla de juicios surgieron, entonces, las categorías y de ahí los principios, todo a priori, con necesidad lógica intemporal. Pero toda esta elaboración ulterior se produjo en virtud de una fe antecedente en Newton. Y, como suele ocurrir con una creencia, lo que en Newton y la filosofía natural eran meros postulados, adquirió entonces el rango de absoluto. A su vez, Kant tuvo creyentes. Bajo el influjo de su teoría de las categorías y de su apriorismo, también los matemáticos y los físicos tomaron las propias leyes físicas por absolutamente necesarias y «encontraron» todo ello como algo dado. Hasta que vino la teoría de la relatividad y dejó de nuevo al descubierto su carácter de simples postulados.

Dialéctica trascendental

Conceptos fundamentales. Después del sentido y del entendimiento le queda aún que considerar a Kant un aspecto de la razón y de su puesto en el conocer en general, y en particular su significado en orden a una simple metafísica. Éste será el objeto de la dialéctica trascendental (B 349ss). «Todo nuestro conocimiento arranca del sentido, pasa al entendimiento y termina en la razón» (B 355).

«Razón». En el sentido encontró Kant como elementos fundamentales las formas trascendentales de la intuición; en el entendimiento lo fueron los conceptos puros del entendimiento o categorías; en la razón lo serán las «ideas». «La analítica trascendental nos dio una muestra de cómo la simple forma lógica de nuestro conocimiento puede contener en sí el origen de conceptos puros a priori... Igualmente podemos esperar que la forma de las conclusiones racionales... contenga el origen de determinados conceptos a priori que podremos denominar conceptos puros de la razón o ideas trascendentales» (B 378).

«Idea». ¿Qué es, pues, una idea para Kant? Naturalmente no es la «idea» de los ingleses, que no es ni siquiera concepto. La idea es algo superior, un «concepto basado en nociones (puro concepto a priori) que sobrepasa la posibilidad de la experiencia», campo de aplicación inmediata de las categorías y principios del entendimiento (B 377). Las ideas determinan «el uso del entendimiento en el conjunto total de la experiencia según principios» (B 378); el cometido de estos principios es darnos una unidad, la más alta a nosotros posible en nuestra experiencia (B 365; *Proleg. §* 56).

El sentido más preciso de estos principios, factores de unidad, se nos hará patente si seguimos los pasos de la deducción que lleva a las ideas. Es la razón con su característica actividad, es decir, el raciocinio, lo que encierran en su significado las «ideas» de Kant. Pero toda conclusión discursiva no es otra cosa que una encuesta de las condiciones o premisas de un condicionado. La conclusión «Sócrates es mortal» está condicionada por la premisa «Todos los hombres son mortales». Pero esta proposición general, premisa mayor, que todos los hombres son mortales, presupone, si quiere probarse, otras condiciones o premisas a su vez; éstas otras, y así sucesivamente. Razón, pues, no dice otra cosa, por su sentido y concepto, que el apremio a ir avanzando en la investigación de condiciones cada vez más lejanas y elevadas. La totalidad buscada de las condiciones es, según esto, lo que constituye el principio de unidad encerrado en la idea. ¿Podremos llegar a conocer plenamente la totalidad de las condiciones del ser en general o de una sección considerable, por ejemplo, dentro del reino animal o del mundo físico, y por esa vía llegar a agotar enteramente una idea? Kant lo niega. La totalidad de las condiciones o el incondicionado sería el todo de la experiencia posible; «a ello jamás alcanza plenamente ninguna experiencia efectiva, si bien apunta hacia ello siempre» (B 367).

«Principios regulativos». Las ideas son, pues, únicamente acicates para la búsqueda, «reglas heurísticas»; no principios constitutivos, es decir, aptos para elevar intuiciones a conceptos, sino sólo regulativos, es decir, que enderezan el uso del entendimiento hacia un fin problemático. Kant se ve precisado a confesar: «Con las ideas trascendentales, propiamente hablando, tan sólo sabe uno que no puede saber nada» (B 498), y por eso llama también a las ideas ficciones heurísticas, lo que no quiere ciertamente decir que sean «creaciones poéticas». En realidad son para Kant solamente focos problemáticos de unidad donde buscamos todavía una unidad en la totalidad de las condiciones, unidad siempre buscada y nunca alcanzada (B 799). Así podemos reunir la totalidad de los fenómenos anímicos en una unidad, que a título de ensayo pensaremos que es el «alma». Pero esta alma es tan sólo una idea, un principio heurístico, no una realidad objetiva.

¿Cuáles serán estas ideas según Kant? Las deducirá, como siempre, por vía trascendental (B 390ss), y lo hará tomando como punto de partida las formas de la relación (condición y condicionado, tal como se presentan en el raciocinio, expresan una relación). La deducción es algo artificiosa. De ella salen las tres grandes ideas: alma, mundo, Dios. ¿Dios, sólo una idea, sólo un principio heurístico, una unidad, dada sólo como problema, de las condiciones de toda la realidad en general? Naturalmente esto suscitó un general escándalo. Y parecidamente ocurrió con el concepto de alma. La psicología, cosmología y teología racional habían entendido por alma, mundo y Dios otra cosa distinta: objetos existentes, realidades, no meras ficciones problemáticas. Daba la impresión, al menos, como si se tomara a Dios y al mundo como objetos, al modo de cosas inmersas en espacio y tiempo. En realidad no era ello tan simple (ver infra, p. 206), pero de no aplicarse concienzudamente a los textos, era fácil quedarse a flor de las palabras. El debate está abierto para Kant. «Lo que ahora nos incumbe, pues, es conocer exactamente el uso trascendental de la pura razón, sus principios y sus ideas» (B 376).

«Espejismo dialéctico». La razón ha estado siempre expuesta al peligro, dice Kant, de tomar sus principios e ideas, que no son sino principios regulativos, por realidades efectivas, es decir, lo que son puros métodos y funciones, por el ser mismo. Donde esto ocurre «se abusa» de la razón y no se construyen más que falacias, fantasmagorías y sofismas. Se comprende, por cuanto precede, que Kant se alce contra tal supuesto abuso. Conocer es para él, según vimos, intuición + pensamiento. Pero la razón está por encima del entendimiento pensante. Nada queda, pues, que intuir a la esfera racional. Esto lo puede sólo el entendimiento en la medida en que somete a reglas y formas suyas las intuiciones sensibles. A la razón le queda otra suerte de tarea, que será puramente formal y metódica. A ella corresponde regular las funciones intelectivas, sin poseer ella misma «objetos» materiales alguno. Menos aún que el entendimiento podría tener la razón un empleo o alcance trascendente, hiperfísico (B 363, 352, 670). Kant hace gran hincapié en esta consideración.

Es preciso reconocer, así lo asegura Kant, que en la mezcla confusa de conceptos intelectuales y racionales, de materiales de la experiencia y de meras ideas reguladoras del uso formal de la razón, padecemos una ilusión inevitable. Derribar estas ilusiones, este espejismo trascendental o «dialéctico» (alusión a la función dialéctica de la razón discursiva) es el neto objetivo de la dialéctica trascendental (B 88, 349ss).

Ésta es sin duda la parte más sensacional y de mayor resonancia polémica de toda la *Crítica de la razón pura.* El frente de ataque son los conceptos tradicionales en torno al alma, al mundo y a Dios. Kant desarrolla sus argumentos en las secciones: *Paralogismos de la razón pura,* que se ocupan de psicología racional; *Antinomias de la razón pura,* que se enfrentan con la cosmología racional, e *Ideal de la razón pura*, que contiene la crítica de las pruebas clásicas de la existencia de Dios.

Paralogismos. La psicología tradicional anterior a Kant no se limitó a una mera descripción de los actos de la conciencia. Fue siempre una metafísica del alma. Ésta es ante todo una substancia. Descartes habla de una *res*, Leibniz de una mónada activa. Igualmente admitieron la substancialidad del alma Wolff y su escuela y la probaron por vía regresiva, partiendo de los accidentes hasta llegar a un ser real, soporte último de ellos. Junto con la substancialidad, se atendió siempre a demostrar la simplicidad, la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Se consideró todo esto como el auténtico núcleo de la persona humana. Esta persona constituía a su vez el verdadero «yo», el sujeto de las actividades humanas. Sólo los ingleses lo habían puesto en duda. Para Locke es la substancia un «no sé qué» y en Hume queda el alma reducida a un haz de percepciones. Tampoco es ya el alma para Kant una substancia metafísica. En la prueba de la substancialidad del alma ve él como un paralogismo (falacia), que descansa sobre

un silogismo de cuatro términos, pues el «yo» entraría en él con doble sentido. El razonamiento usual sonaría así: Lo que es sujeto absoluto y no puede ser empleado como predicado de un juicio es substancia. Pero el sujeto absoluto de todos nuestros juicios es el «yo». Luego el «yo» es una substancia. Aquel yo, sujeto de todos los juicios, es, sin embargo, para Kant, el yo trascendental de la apercepción trascendental y expresa, por tanto, una magnitud puramente lógica. Mas el raciocinio toma bruscamente, a renglón seguido, esta magnitud lógica por ontológica, como si fuera una realidad metafísica, y en ello está el fallo lógico (A 348ss).

Kant tiene razón en parte; es cierto que se da este «yo» lógico, suprema síntesis de todos nuestros contenidos de conciencia. Pero ¿es ese «yo» lógico el único «yo» que se da? ¿No somos los hombres, como individuos, más que eso? O ¿acaso de aquello que *además* somos no podemos percibir más que complejos de validez y sentido lógicos? Nosotros oponemos a Kant el «yo» vivido, el que quiere y obra, sufre y siente, el que existe. Pero Kant relega todo eso a la psicología empírica, como material inútil (A 342). Su concepción del alma y de la vida anímica se circunscribe a la conciencia y se agota en ella. El «yo pienso» es el texto único de la psicología racional, del que ésta tiene que desentrañar toda su ciencia» (A 343). Este *cogitans sum* es en Kant más restringido aún que en Descartes, pues no comprende sino el complejo de valideces lógicas. Toda la realidad del alma está metida a presión en el molde angosto del trascendentalismo. Verdadera visión empobrecedora de aquella realidad; pues los grandes temas del vivir, del obrar y del sufrir, de la resistencia y duración, del proyecto y la existencia, no pueden diluirse en una seca mención de la apercepción trascendental del «yo» puro. El sujeto «absoluto» de nuestros juicios es algo bien distinto de un mero sujeto lógico. Si lo busca uno como se busca una peseta perdida, como se busca un objeto perdido, una cosa más, claro está que no encontrará nada. Es preciso tener en cuenta el modo de ser de las realidades metafísicas. Y entonces la búsqueda no se detendrá: «¿Quién puede soportar el que lleguemos, desde la naturaleza de nuestra alma, hasta la clara conciencia del sujeto, justo con la persuasión de que sus fenómenos no pueden explicarse materialísticamente, sin preguntarse qué es propiamente el alma, y si ningún concepto de la experiencia le cuadra, admitir en todo caso un concepto de razón de un ser simple inmaterial, sólo para este menester, a sabiendas de que no podemos mostrar de ningún modo su realidad objetiva?» (Proleg. § 57 = Obras IV, 351s). «Realidad» dice Kant. ¿Qué clase de realidad? En la respuesta a la pregunta contenida en el párrafo citado está la respuesta a este último interrogante (ver infra, p. 202s, *Cristianismo y trascendentalismo)*.

Antinomias. Al abordar Kant la cosmología tradicional se reafirma en la posición fundamental de su Crítica: conocer = intuición + pensamiento.

Plan de Kant. Los conceptos puros del entendimiento no pueden rebasar la experiencia dentro del mundo sensible. La razón tampoco puede traspasar la esfera trascendental, menos aún que el entendimiento. Las ideas no tienen otra función que elevar el conocimiento de la experiencia a supremas síntesis de unidad, abarcadoras de todo el conjunto. Si queremos hacer metafísica al estilo de la cosmología anterior, dando a conceptos e ideas un valor trascendente, más allá de nuestras formas mentales, como cosas en sí, la razón se enredará forzosamente en contradicciones. Kant va a mostrar estas contradicciones siguiendo los cuatro temas principales de la metafísica cosmológica. Son las cuatro antinomias que explotará él como vía indirecta para reducir *ad absurdum* la vieja metafísica.

Las tesis y antítesis de las antinomias no se basan efectivamente en sofismas, como los paralogismos de la psicología racional, sino que cada una de aquellas proposiciones,

aun siendo opuestas y contradictorias, encuentran su demostración en la metafísica antigua. Con ello queda ésta al descubierto y se confirma su interna imposibilidad.

Deducción de las cuatro antinomias. Las cuatro antinomias propuestas corresponden a las cuatro ideas cosmológicas de Kant (B 435ss). Las deduce echando mano del supremo principio de la razón, el punto de vista unitario en la contemplación del ser en su conjunto cósmico, y aplicándolo en un cuádruple sentido, correspondientemente a las cuatro clases de categorías (otra vez la tabla de juicios es el punto de partida); los cuatro aspectos considerados son el aspecto cuantitativo, cualitativo, relaciona) y modal. A tenor de ello la razón postula, en alas siempre de la unidad: 1) una absoluta perfección en la suma y composición del conjunto de todos los fenómenos; 2) una absoluta perfección en la división y descomposición del conjunto dado; 3) una absoluta perfección en el origen existencial de un fenómeno en general; 4) una absoluta perfección en la dependencia existencial de lo mudable en el fenómeno.

Las dos primeras ideas cosmológicas son de naturaleza matemática; las dos últimas de naturaleza dinámica. Por desconocer el carácter puramente trascendental de la razón, la antigua metafísica convirtió las ideas trascendentales de la razón en conceptos de objetos trascendentes. De ahí se originaron las cuatro antinomias cuyas respectivas tesis y antítesis tuvieron más o menos los enunciados siguientes (B 448ss):

1.ª antinomia (consideración cuantitativa del mundo). Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y se contrae a un espacio limitado. Antítesis: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio

2.ª antinomia (consideración cualitativa del mundo). Tesis: Toda substancia compuesta en el mundo consta de partes simples y cuanto existe en general es o simple o compuesto de simples. Antítesis: Ninguna cosa compuesta en el mundo consta de partes simples y no existe en general, nada simple en él.

3.ª antinomia (consideración relacional) del mundo). Tesis: La causalidad, según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que puedan deducirse los fenómenos del mundo en su totalidad. Se impone como necesaria otra causalidad libre para explicarlos. Antítesis: No hay libertad; todo en el mundo acaece puramente según leyes físicas.

4.ª antinomia (consideración modal del mundo). Tesis: Al mundo pertenece, como parte o como causa de él, un ser absolutamente necesario. Antítesis: No existe ningún ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa suya.

Solución de la 1ª y de la 2ª antinomia. Las antinomias plantean problemas que equivalen casi a la totalidad de la filosofía. Se ha escrito copiosamente sobre ellas. En tiempo reciente son especialmente notables las críticas de Bolzano y H. Leisegang (Denkformen [Formas del pensar] 1928) contra las antinomias kantianas, sobre todo en el aspecto matemático. Nos ceñimos a señalar aquí la solución propuesta por Kant mismo a sus antinomias. Aplica una vez más el método trascendental, y nos da en ello un espécimen de la fecundidad del idealismo trascendental (B 519ss).

¿Mundo finito o infinito? Advirtamos, ante todo, que se trata únicamente del problema de la extensión, en el espacio y en el tiempo, del problema mundo corporal, que el propio Kant denomina matemático. Queda aparte la cuestión, involucrada a menudo en el problema de la infinitud del mundo, de si el mundo tiene una existencia condicionada, de si tiene causa o, por el contrario, existe absolutamente y no está condicionado por nada; esta cuestión «dinámica» es abordada por Kant como algo distinto, dentro de la 4.ª antinomia. La solución de la primera y segunda antinomia, las cuales podemos simplemente formular en términos de finitud o infinitud del mundo espacio-temporal hacia fuera (totalidad) y hacia dentro (divisibilidad), es lograda por Kant mediante la declaración de que, en ambas, tanto la tesis como la antítesis son

falsas. ¿Por qué? Quien afirma que hay un mundo infinito en el espacio y en el tiempo hacia fuera o hacia dentro, afirma algo que todavía no ha visto, pues tal visión resulta imposible. Quien, por otra parte, afirma que hay un mundo finito hacia dentro o hacia fuera, o sea, que tiene límites, afirma también algo imposible, puesto que el espacio y el tiempo no pueden limitarse; hará falta para ello otro espacio y otro tiempo con que limitarlos. El fallo capital que cometen la tesis y la antítesis de la primera antinomia, está en querer pensar el mundo como un todo, como un objeto dado en la intuición. El mundo como un todo es más un proceso que un hecho, más una tarea que un dato.

Mundo indefinido. «El mundo sensible no tiene ninguna magnitud absoluta, sino que el *regressus* empírico... tiene su ley, a saber, avanzar de un miembro cualquiera de la serie, como de un condicionado hacia otro más lejano, ya sea en alas de la propia experiencia, ya llevando por guía el hilo de la historia o la cadena de los efectos y sus causas, sin cerrar nunca la puerta a un ensanchamiento del posible uso empírico de su entendimiento, que es justamente el propio y exclusivo asunto de la razón con sus principios» (B 549ss). El mundo no se nos da, pues, antes del *regressus* de nuestro entender, en una suerte de intuición colectiva y única, sino en ese *regressus* (B 551); se nos va suministrando en el decurso de nuestro investigar. No tenemos un concepto del mundo como de un objeto acabado; nuestro entender y saber de él será siempre perfectible.

El mundo espacio-temporal, mirado hacia fuera y hacia dentro (en su totalidad y en su divisibilidad), no es ni un objeto infinito ni un objeto finito, sino un *indefinido;* en otras palabras, es tan sólo una idea, un principio heurístico. Con ello, Kant corrobora su afirmación de que el mundo, como un todo, no es un objeto intuíble, y sale al paso a las mal planteadas preguntas cotidianas de si el mundo tendrá límites y qué habrá más allá de sus fronteras, o si es ilimitado, y cómo hay que representarse lo que había antes que el mundo existiese, o si la materia es divisible *in infinitum,* ya que permanece siempre extensa, o si no lo es. Todas estas preguntas adolecen, dice Kant, de falsos presupuestos, pues transportan ideas que tienen valor y sentido dentro del mundo de la experiencia sensible intuitiva a regiones no intuíbles. Lo que se impone es volver sobre nuestros pasos y tomar otra vía, otro método.

¿El mundo, no obstante, objetivo? El mundo, como un todo, es una idea, dice Kant. Bien, pero preguntaríamos a Kant, ¿no podremos conocer de ese mundo, al menos lo suficiente para distinguirle y definirle en sus rasgos esenciales frente a otro ser? Nos quedará siempre, es cierto, una tarea infinita, jamás cumplida exhaustivamente, en el conocimiento del universo; pero ese conocimiento exhaustivo tampoco lo tenemos de los objetos particulares de dentro de ese mundo. Y, no obstante, los designamos como objetos dominados en algún grado por nuestro conocimiento.

Solución de la 3ª antinomia. La 3.ª antinomia se refiere al conflicto de la necesidad y libertad en el mundo. Su solución la buscará también Kant en el carácter trascendental del entendimiento. Aparece de nuevo la «idea» como noción salvadora (B 560ss). Kant considera primero la necesidad universal dentro del mundo de los fenómenos determinado por la categoría de causa. Esta necesidad es intangible (B 564).

Naturaleza y necesidad. Es una ley general, y ley que fundamenta toda la experiencia, «que todo lo que acontece tiene que tener una causa y, por consiguiente, también la causalidad de esa causa, que a su vez es algo que acontece, requiere otra causa y, en virtud de esto, todo el campo de la experiencia, hasta dondequiera que se extiendan sus límites, se transforma en un [unitario] concepto de simple naturaleza» (B 561).

Todas las acciones del hombre, en cuanto ser de este mundo fenoménico espacio-temporal, como fenómenos, «están totalmente en conexión con los otros fenómenos,

según las leyes constantes de la naturaleza, se derivan de aquéllas como de sus condiciones, y constituyen, por tanto, con ellos otros tantos eslabones de la única serie del orden natural» (B 567). Kant, en fuerza de su teoría de las categorías, *no ha podido* ver la libertad en la naturaleza. Su concepto de naturaleza es pieza prefabricada *per definitionem.*

El fondo de premisas históricas de ello hay que ponerlo en la mentalidad mecanicista de la edad moderna, en el encadenamiento causal de Spinoza y en una absolutización de Newton. Que ello pudo ser de otra manera lo muestra el hecho de que Hume miró las leyes físicas con un halo de verosimilitud e inseguridad, que dejaba un portillo abierto a la espontaneidad y a cierta libertad, al menos analógica, dentro mismo de los fenómenos naturales. El llamado «carácter empírico» del hombre está, por tanto, determinado causalmente. Se admite hoy que hay estratos de ser, cada uno de los cuales tiene sus leyes propias, y no pueden ser medidos con el mismo rasero, v. g. el del determinismo físico (ver infra, N. Hartmann). Pero vino Kant y acuñó en su filosofía un concepto de naturaleza que se impuso durante casi dos siglos aun entre los hombres de ciencia, y se sostuvo por éstos con tanta firmeza, que pudo aparecer como un hecho experimentalmente demostrado lo que en realidad fue una concepción filosófica.

Hombre y libertad. Pero Kant no es sólo un teórico de las ciencias empíricas, es también un moralista, y lo es en primera línea. Nunca resulta ello tan claro como en la solución de la 3.ª antinomia. La libertad moral ha de salvarse en toda circunstancia, y tenemos la inequívoca impresión, al leer a Kant, de que han sido motivos éticos los que han movido su pluma y su cerebro al delinear esta nueva fundamentación de la metafísica dentro del marco de la *Crítica de la razón pura.*

Todo el aparato trascendental de este capítulo tiene por único objetivo hacer ver que «la naturaleza no contradice, al menos, a una causalidad libre; esto era lo único que podíamos lograr, y esto es lo que única y exclusivamente nos interesaba». (B 586). Kant tiene, pues, que concebir la libertad de manera que no esté en pugna con la naturaleza. ¿Y cómo lo logra? Veamos su definición.

Por lo pronto, la libertad aquí vindicada es la libertad de la voluntad. Kant la define negativamente como independencia de la coacción ejercida por los apetitos de la sensibilidad, y positivamente, como capacidad de «producir, independientemente de aquellas causas de la naturaleza, y aun contra su fuerza e influjo, algo que está determinado en el orden temporal según leyes empíricas; es decir, de comenzar con entera espontaneidad una serie nueva de hechos» (B 562, 581s). También denomina Kant a aquella facultad carácter inteligible (B 566ss). Lo esencial para él, como fluye de lo citado, es la «espontaneidad», o sea la «facultad de comenzar por sí mismo a obrar, sin necesidad de presuponerse la aplicación de otra causa» (B 561).

Tenemos así un principio causal de nuestro obrar que queda al margen de la serie causal y del determinismo de la naturaleza (B 565, 580). Con su carácter inteligible la razón se encumbra por encima de los límites de una experiencia posible (B 563); tropezamos con una «causa inteligible»; nos movemos en un reino de lo «noumenal», de las llamadas «cosas en sí» (B 56686).

Conciliación. Con esto cree Kant poder resolver la 3.ª antinomia. Razona así: Ambas proposiciones son verdaderas; tan sólo hay que tener cuidado de referir la tesis (libertad) al mundo inteligible y la antítesis (necesidad) al mundo de los fenómenos. Así se esquivan mutuamente, sin interferirse ni anularse, y ambas pueden subsistir. Kant tiene seguramente conciencia de lo «extraordinariamente sutil y obscuro» que resulta el que un mismo acontecimiento pueda ser considerado, a la par, como causalmente necesario en el mundo espacio-temporal (determinado por las causas antecedentes en el mundo

del fenómeno) y como libre (espontáneo, como un comienzo desde cero en razón de su carácter inteligible).

A pesar de que tal causa inteligible, dotada de libertad, no puede demostrarse ni como real ni siquiera como posible, pues todo pensar lógico está contraído a los límites de la experiencia sensible, y una causa inteligible no puede ser pensada dentro del orden de las leyes de la experiencia (B 586), y a pesar de que no tenemos, según esto, más que un concepto general de ese carácter inteligible (B 569), Kant acepta, no obstante, dicho fundamento y apoyo de la libertad. ¿Por qué?

Motivos de Kant. Es la ética la que le fuerza ¯a ello, más concretamente el deber, que se nos hace patente en el imperativo categórico.

«El deber expresa un género de necesidad y de vinculación a principios, que no se da en todo el ámbito de la naturaleza» (B 575). La necesidad del deber no es la necesidad de la determinación causal; «no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en el fenómeno, sino que la razón se constituye a sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas a las cuales acomoda ella las condiciones empíricas. «Debo, luego puedo», se dice breve y lacónicamente en la *Crítica de la razón práctica.* Es, pues, en el deber moral donde encuentra Kant apoyo para justificar el carácter inteligible y la causalidad libre de éste: «A las veces descubrimos, o creemos al menos descubrir, que las ideas de la razón efectivamente han probado su causalidad respecto de las acciones del hombre en cuanto hechos del mundo fenoménico, y que por tanto han tenido lugar, no por causas empíricas, sino porque fueron determinadas por motivos emanados de la razón» (B 578).

Si tenemos bien presente que todo lo que tiene conexión con la razón es idea (en el sentido kantiano) o pertenece al orden trascendental, comprenderemos cómo ha llegado Kant a creer que con su filosofía trascendental ha resuelto el problema de la necesidad y de la libertad, de la naturaleza y del hombre, de la facticidad y la moralidad, del ser y el deber.

Responsabilidad. Tiene también la persuasión de haber despejado, por este medio, el problema, igualmente importante para la ética y para la jurisprudencia, de la atribución moral de los actos. Las acciones de un hombre, una mentira por ejemplo, pueden someterse a dos series paralelas de consideraciones para su justa apreciación: en un plano, el carácter empírico, necesario; en otro, el carácter inteligible, libre. En el primer plano la mentira es un hecho totalmente determinado y necesario. Habría que indagar en cada caso la cadena de causas, v.g. la mala educación, las malas compañías, mal natural, conjunto de causas ocasionales; habría que investigar todo esto igual que se hace con una serie de causas determinantes en orden a un efecto natural dado. Sin embargo, el sujeto de tales acciones es juzgado por nosotros, y eventualmente condenado, como si hubiera sido libre; «porque se presupone que se puede... considerar la serie transcurrida de condiciones como no acaecida, y este hecho [la mentira] como totalmente incondicionado respecto del estado anterior, como si el sujeto hubiera inaugurado con ello por sí mismo una serie de consecuencias enteramente nueva. Este reproche se funda en una ley de la razón, según la cual se considera a ésta como una causa que podía y debía haber determinado la conducta del hombre de otra manera, haciendo caso omiso de todas las llamadas condiciones empíricas. No se mira la causalidad de la razón simplemente como una concurrencia [resultancia del complejo de motivos], sino como algo en sí mismo completo y suficiente... La acción es medida con arreglo a su carácter inteligible; el hombre, en el momento de mentir, es enteramente culpable» (B 583).

Dudosa libertad. Estas palabras dejan todavía flotante toda la dificultad. Kant mismo se pregunta con toda crudeza: «Dado que podamos decir que la razón tiene su causalidad respecto del fenómeno, ¿podrá acaso denominarse libre su acción toda vez

que, en el carácter empírico de ésta (el modo del sentido), está enteramente determinada y necesitada?» (B 579). Y se responde: «También está determinada en su carácter inteligible (el modo del pensamiento). Pero este último (modo del pensamiento, carácter inteligible) no lo conocemos» (!). Más aún, no sólo no conocemos ese carácter inteligible que tiene que determinar a nuestro carácter empírico, sino que no tenemos influjo sobre él. «La causalidad de la razón, en su carácter inteligible, no surge o comienza en un tiempo determinado a producir un efecto» (B 579). «Ella, la razón, está presente uniformemente en todas las acciones del hombre, en todas las circunstancias de tiempo, pero no está ella misma en el tiempo ni cae, por así decirlo, en una nueva situación en la que no estuviera antes; es determinante, no determinable respecto de dicha situación. Por eso no puede uno preguntarse: ¿por qué no se ha determinado la razón de otra manera?, sino sólo: ¿por qué no ha determinado los fenómenos mediante su causalidad de otra manera? Pero a esto no hay respuesta ninguna posible. Pues recurrir, como explicación, a otro carácter inteligible implicaría otro nuevo carácter empírico» (B 584).

Ahora bien, nos preguntamos nosotros: ¿es esto libertad? ¿Si no hay detrás de ella más que una ficción, un «como si»? La interpretación que Vaihinger da de Kant traduce exactamente con un «como si» la libertad brindada por la solución de la 3.ª antinomia. Resuena siempre la misma cadencia: nos representamos así la cosa, nos parece así; en B 583 el «como si» aparece literalmente. ¿Y bastará un parecer «como si», para juzgar o ser juzgado un hombre? Esto es, en puridad, condenar a un hombre aun cuando no haya podido obrar de otra manera. El hombre real es el que vive y se mueve en el espacio y el tiempo, y ése, según Kant, no es libre. Tampoco puede nada para el carácter inteligible; éste consiste simplemente en la condición universal de la razón, y la consideración racional de la acción queda en un «como si».

Un tanto resignado escribe a renglón seguido Kant: «La verdadera moralidad de la acción (mérito y culpa) nos queda por ello a nosotros, aun la de nuestro propio proceder, totalmente oculta. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Lo que allí hay que atribuir a la eficacia pura de la libertad, a la simple naturaleza, a los inculpables defectos del temperamento, o a su feliz disposición *(merito for*tunas), eso nadie puede sondearlo, ni por ello juzgar con plena justicia» (B 579). No olvidemos, sin embargo, que Kant admite siempre, a pesar de todo, la libertad como un hecho. Su interpretación de la libertad es lo que quizá falla.

Filosofía trascendental y filosofía de la trascendencia. Queda claro el fracaso del método trascendental en este punto, cuando deduce algo que al fin carece de significado, una libertad irreal. Otra cosa sería si la idea (aquí libertad) fuera algo más que un «como si»; si en algún modo estuviera fundamentada en el mundo que Kant llama real, o también inversamente, si, como ocurre en Platón y Aristóteles, ese mundo real participara de la idea y consiguientemente estuviera formado, o al menos informado, por la idea. Un atisbo de ello lo encontramos en Kant, cuando ocasionalmente nos asegura que las ideas no son ficciones (B 799), que la experiencia, bien que totalmente insuficiente, no es con todo ajena a ese mundo (B 367), y que podemos formarnos un concepto de las ideas de la razón en analogía con los conceptos de la experiencia (B 594). Se puede muy bien separar experiencia sensible de pensar racional, pero no absolutamente. Lo ha advertido con claridad Kant en los Prolegómenos (§ 57). Habla allí de una «conexión de lo conocido con algo totalmente desconocido», conexión cuyo concepto debería determinarse más (Obras IV, 354). Kant no debería, pues, reducirse a afirmar la conexión, sino explicar cómo ha de entenderse en concreto la radicación de la idea de razón en el conocimiento empírico, sino quiere encallar en un dualismo superfluo. No podemos aplicar a ciegas, ya ésta, ya aquella

idea. Nuestro método experimental, aun guiado por enfoques unitarios de la razón, tiene que ser más bien determinado nor la índole de la cosa misma observada. Los conceptos del entendimiento siguen también un determinado esquematismo. En una palabra, la idea kantiana ha de moderar su trascendentalidad subjetiva situándose en una relación positiva con la realidad. En el mismo párrafo de los Prolegómenos dice Kant que los fenómenos «presuponen siempre una cosa en sí y la notifican, ya pueda o no el hombre conocerla más de cerca» (Obras, IV, 355). Este notificar se ha de exigir también para la relación entre lo que conocemos en la experiencia y lo que posiblemente no podemos conocer «teóricamente» en las ideas de la razón, sino sólo considerar, «como si». Este problema nunca lo ha resuelto Kant. Y de ahí el peligro, en él, de quedar incomunicados sin remedio, naturaleza y hombre, ser y deber.

Solución de la 4.ª antinomia. En la 4.ª antinomia nos encontramos con otro problema dinámico, el problema dinámico por excelencia. La antigua metafísica admitió siempre que toda existencia mundana es un ser dependiente que presupone un primer ser caracterizado con diversos nombres, Idea del bien en sí, primer motor, *actus purus*, *primera «ενέργεια», ens a se, ens realissimum, perfectissimum*. El empirismo rechazó de plano tal ilación regresiva, encerrándose conscientemente en los límites de los fenómenos.

Totalidad de las condiciones. Kant aborda el viejo problema bajo el epígrafe: «Absoluta totalidad de dependencia en el existir de lo mudable en el fenómeno» (formulación de la 4.ª idea cosmológica, B 443). A pesar de su empirismo, no renuncia Kant a este planteamiento que trasciende la experiencia. «La idea de esta totalidad de dependencia se halla en todo caso en la razón, prescindiendo de la posibilidad o imposibilidad de prender a dicha idea conceptos adecuadamente empíricos» (B 444; ver de nuevo el luminoso § 57 de los Prolegómenos). Da, pues, por bueno el razonamiento fundamental de la antigua metafísica de que «siendo todo mudable en el ámbito de los fenómenos, y siendo consiguientemente condicionada toda existencia, no se da en toda la serie de la existencia dependiente ningún miembro incondicionado cuya existencia sea absolutamente necesaria» (B 587). Pero ¿qué clase de incondicionado es este del que aquí se trata? O, lo que es lo mismo, ¿qué suerte de *regressus* ilativo es ese que emprendemos en busca de las condiciones de lo condicionado? Ambos conceptos son sometidos a crítica por Kant. El resultado es siempre el que proyecta aquella ecuación básica en todo el sistema: conocer = intuición + pensamiento.

Regressus matemático in indefinitum. Estamos fundamentalmente contraídos en nuestro conocer a un mundo, empírico sensiblemente intuíble. «El mundo sensible no contiene sino fenómenos, simples representaciones, siempre sensiblemente condicionadas, y dado que jamás son objetos nuestros las cosas en sí, no hay que extrañarse de que no estemos nunca autorizados para saltar de un término, cualquiera que sea, de la serie empírica, afuera del conjunto de lo sensible... para buscar fuera de ellos la causa de su ser» (B 591). Con otras palabras: sólo podemos seguir el hilo de las condiciones dentro del mundo de los fenómenos, y aquí es donde se da, como ya se dijo, el *regressus* indefinido. Abandonar este hilo de las condiciones empíricas y «perderse en fundamentos explicativos trascendentes e incapaces de una demostración in concreto» (B 590), va contra la naturaleza del conocer y consiguientemente carece de sentido. El principio de causalidad puede ser aplicado solamente dentro del mundo mismo, no al mundo tomado como un todo. El que hace esto último ignora los límites del conocer. Evidentemente, Kant se mueve en el terreno del empirismo y habla su lenguaje resucitando el prejuicio, ya por nosotros refutado, de que hablar de un fundamento del mundo como un todo es perder todo contacto con el mundo del fenómeno (cf. supra, página 143).

Lo absolutamente incondicionado. Pero Kant no se mueve únicamente en el plano del empirismo. No puede desprenderse de su espíritu el concepto de un ser absolutamente incondicionado como totalidad de todas las condiciones, que utilizó el racionalismo para iluminar filosóficamente el problema de Dios. «La razón exige un incondicionado» (B 592). Y precisamente un incondicionado extramundano. A él apunta ahora Kant. ¿Qué es lo que le empuja a ello? Un pasaje por demás interesante y revelador, bajo el título «Interés de la razón en las antinomias» (B 490ss), nos hace ver que es de nuevo la razón práctica, como ya antes en el tema de la libertad (3ª antinomia), lo que determina a Kant a afirmarse en el absolutamente incondicionado. Un descarnado empirismo quitaría fuerza e influjo a la religión y la moral. Si no existe un ser primero distinto del mundo, si el mundo existe sin un comienzo y por tanto sin Creador, si nuestra voluntad no es libre y el alma participa de la misma divisibilidad y corruptibilidad que la materia, pierden todo su valor las ideas y principios morales (B 496).

Es enteramente cierto que Kant ha querido expresamente dejar expedito el camino para aquellas construcciones morales mayestáticas. Y por ello recurre de nuevo a sus ideas de la razón. El absoluto es un principio regulativo. Aun teniendo todos los acontecimientos dentro del mundo mismo un *regressus* incancelable en su relativa dependencia, sin que puedan deducirse de un principio exterior a esta serie, ello no impide el que se pueda pensar toda la serie como fundada en algún ser inteligible, absolutamente necesario, razón última de la posibilidad de todos los fenómenos (B 588ss). «La razón sigue su marcha en el uso empírico y sigue también su marcha propia en el uso trascendental» (B 591). Esto equivale a proyectar el incondicionado detrás y por encima del mundo sensible. Efectivamente, lo mismo que en la libertad inteligible, de que se ocupaba la 3.ª antinomia, el sujeto como cosa en sí pertenecía, no obstante, a la serie de condiciones, y sólo su libertad, como tal, era inteligible, así ahora «el ser necesario está totalmente fuera de la serie del mundo sensible (como *ens extramundanum*) y tiene que ser pensado en un orden puramente inteligible» (B 589).

Es, pues, sólo «pensado». Pero precisamente por ser tan sólo idea de la razón, una manera y modo de considerar las cosas, no un objeto, en nada es contrario al ininterrumpido e ilimitado *regressus* empírico dentro de la serie de los fenómenos; no es un punto final de la serie. «Y esto es justamente lo único que nos cumplía hacer para resolver la aparente antinomia y lo que sólo por esta vía nos fue posible llevar a cabo» (B 592). El absoluto no queda, pues, «demostrado», como creía la antigua metafísica, ya que sólo hay pruebas dentro del mundo fenoménico. Pero tampoco se demuestra ni se puede demostrar la imposibilidad del absoluto, saltar afuera de la base fenoménica (B 590; cfr. Prolegómenos, § 57. Obras, tv, 352). Siempre se podrá uno representar el absoluto como idea.

Con esto piensa Kant haber dado solución a la antinomia: de las dos proposiciones contrarias, la antítesis es referida al mundo del fenómeno; la tesis, a las ideas de la razón. Las dos son verdaderas, pero tienen valor cada una en su esfera. Haber puesto esto en claro Kant lo considera como el resultado positivo y específico de la dialéctica de la razón pura.

¿Dios sólo idea? A nadie extrañará que se viera socavada la religión con el método filosófico-trascendental, se llamara ateo a Kant y se pusiera en el índice la Crítica de la razón pura. Bastaba para ello la repulsa de los argumentos tradicionales para probar la existencia de Dios. De hecho, el ateísmo posterior, hasta el presente, ha creído siempre encontrar apoyo en Kant, que niega la trascendencia de Dios y reduce a Dios a una idea trascendental, lo que no es ciertamente una recomendación del éxito de Kant en su metafísica de Dios. Kant personalmente no fue ateo; hubiera él siempre argüido contra

sus seguidores ateizantes: la idea de Dios, como postulado ético, es tan firme y cierta, que nada la afectan todas las conclusiones teoréticas. No necesita prueba alguna sacada de la razón teorética, la cual no la podrá dar, como tampoco la podrá dar contra la existencia de Dios, Dios es, pues, para Kant una realidad, igual que lo es la libertad humana, según vimos. Lo que es problemático aquí, igual que allí, es la interpretación y sentido de esta realidad.

¿Dualismo? Kant designa el mundo espacio-temporal de los fenómenos como la realidad. Frente a él está el mundo de las ideas de la razón, es decir, todo el *mundus intelligibilis* y en él Dios, es sólo un «ver como si», que en todo caso es dable al hombre intentar como hipótesis, puesto que no contradice a aquella otra realidad. Esto es lo que no puede convencernos en Kant. «La razón sigue su marcha en el uso empírico y sigue también su marcha propia en el uso trascendental.» Esta marcha paralela constituye un dualismo bien difícil de admitir; difícil, porque un Dios que no está en positiva relación con el mundo, tan lejos está de ser Dios, como lo está de ser una auténtica voluntad aquella libertad que no marcha al hilo de las cosas en el espacio y el tiempo, sino que se sostiene, por decirlo así, pendiente en el vacío.

Crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Enlazan con el problema de la 4.ª antinomia, el incondicionado, las pruebas de la existencia de Dios de la metafísica tradicional. Kant aborda su crítica considerando detenidamente sus argumentos (B 611ss). Reduce éstos a tres: el físicoteológico (argumento teleológico), el cosmológico y el ontológico.

El primero parte de una experiencia determinada, a saber, de la observación de la finalidad y orden en el ser; se pregunta luego por la causa de este orden y asciende finalmente, apoyándose en el principio de causalidad, hasta una suprema causa. El segundo hace lo mismo, aunque poniendo sólo como base la experiencia de la existencia en general y afirmando que la existencia mundana, como tal, necesita de una causa. El tercero no parte de la experiencia, sino que arguye sólo a base de conceptos. «Voy a demostrar -dice Kant- que la razón nada puede establecer, ni por una vía (empírica) ni por la otra, y que inútilmente bate sus alas para remontarse, con sólo la fuerza de su especulación, sobre el mundo de los sentidos» (B 619).

Al descender en particular a la discusión del tema, Kant trata los argumentos en el orden inverso al apuntado. Su plan es, en efecto, mostrar primero la imposibilidad del argumento ontológico, y luego hacer ver que el cosmológico viene a desembocar en el ontológico y el físico-teológico a su vez en el cosmológico, con lo que los dos últimos caerán igualmente por tierra.

Argumento ontológico. El argumento ontológico fue propuesto por san Anselmo, por Descartes y Leibniz, e inmediatamente antes de Kant, por Wolff, Mendelssohn y otros filósofos de la ilustración. Concluye siempre en la existencia de Dios por vía analítica, deduciendo del concepto de la esencia de Dios su existencia, como algo necesariamente perteneciente a ella. Si Dios es el más perfecto y el más real de todos los seres (*ens perfectissimum, realissimum*), no puede faltarle la existencia; admitir que le faltara sería una contradicción, de forma que la existencia, y la existencia necesaria, se sigue de la esencia de Dios.

Kant objeta que «el concepto de un ser absolutamente perfecto es un puro concepto de la razón, es decir, una simple idea, cuya objetiva realidad está muy lejos de ser probada por el solo hecho de que la razón necesite de esa idea» (B 620). Viene a decir: podemos representarnos con el pensamiento cuanto nos venga en gana; pero que sea también una realidad lo que nosotros pensamos, eso es otra cuestión. Si pensamos a Dios como el más perfecto y real de los seres, naturalmente hemos de pensarle con existencia; pero si eso que pensamos lo pensamos legítimamente, es decir, si nuestro

pensar responde a una realidad, eso hay que probarlo. Descartes dijo a esto: Si pensamos monte, podemos pensar también naturalmente valle, pero de este pensar nuestro no se sigue que exista realmente monte ni valle. En el lenguaje de Kant: «Ser no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda convenir al concepto de una cosa.» Pensamos conceptualmente de lo posible exactamente igual que de lo efectivamente real. Cien escudos posibles, en cuanto a su quididad, no son, pensados, ni más ni menos que cien escudos reales (B. 626ss). La realidad efectiva ha de ser puesta determinadamente mediante una operación peculiar de nuestro juicio. De ahí que el argumento ontológico nada diga sobre la realidad, moviéndose como se mueve escuetamente en la esfera del concepto, y no siendo en definitiva más que una explicación nocional.

Argumento cosmológico. El argumento cosmológico (B 631ss) mantiene también la conexión entre la existencia necesaria y el ser realísimo, pero no deduce del ser realísimo la existencia necesaria, sino que del ser necesario deduce el ser realísimo y perfectísimo. Su razonamiento es el siguiente: si existe algo, debe existir también un ser absolutamente nécesario, pero existo por lo menos yo, luego existe un ser necesario (B 632ss). Este raciocinio, dice Kant, parte de la experiencia, o procede al menos como si se apoyara en la experiencia; pero en realidad se engaña a sí mismo, ya que tras un pequeño rodeo entra de nuevo en el viejo cauce del argumento ontológico, es decir, del puro análisis conceptual. Sólo así, mediante esta estratagema, alcanza el argumento su resultado. Veamos cómo.

Kant objeta al argumento cosmológico que no llega más que a un ser necesario. No es falso en sí mismo, pero no es suficiente, puesto que no demuestra a Dios, sino solamente a un ser necesario. Pero no todo lo que es un ser necesario es ya necesariamente Dios, es decir, un ser perfectísimo y realísimo. Todo ser perfectísimo y realísimo es también necesario, pero, ¿quién puede asegurar que todo ser necesario es también realísimo y perfecto? Esto es precisamente lo que afirmaba el argumento ontológico, al identificar: perfecto = realísimo = necesario. Si del ser necesario encontrado declaramos, dando un paso adelante, que no puede ser más que Dios, porque sólo el concepto de Dios puede llenar esa necesidad, nos encontramos reincidiendo en el argumento ontológico que hace del ser perfectísimo un ser necesario, lo que quiere decir que no es ya la experiencia, sino un concepto, el concepto de Dios del argumento ontológico, el que nos dice que aquel ser necesario encontrado es Dios.

Kant denuncia expresamente esta *ignoratio elenchi* implicada en el argumento cosmológico, que, pretendiendo ser una vía nueva, nos conduce de nuevo a la senda antigua y nos deja en la obscuridad.

Apunta luego estas instancias particulares: 1. El principio de causalidad es aplicado aquí más allá de los fenómenos (trascendentemente), cuando sólo tiene sentido dentro del mundo del fenómeno (trascendentalmente). 2. Dado que el *regressus* en la serie progresiva de condiciones y causas nunca se cierra dentro del mundo de los fenómenos, no puede concluirse, mediante dicho *regressus*, a un primer incondicionado, como una realidad más allá de la experiencia, pues tal incondicionado puede, a lo más, ser pensado como una «idea». 3. Se da aquí como perfección del concepto aquello que en realidad es incomprehensible, como lo es el supuesto término final de un *regressus*, que no puede retroceder hasta el infinito; pues tendríamos que admitir allí un ser carente de fundamento.

Con ello, y principalmente con la reducción al argumento ontológico, da por refutado Kant el razonamiento cosmológico.

Argumento teleológico. Del argumento físico-teológico (B 648ss), llamado generalmente teleológico, nota Kant: «Este argumento merece siempre ser citado con

respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más acomodado a la común razón de los hombres» (13 651). Sin embargo, tampoco satisface. Por de pronto no lleva a un ordenador omnisciente, sino a un ordenador muy sabio, pues el mundo no agota todas las posibilidades y contiene por otro lado mucho desorden. Tampoco lleva a un creador del mundo, sino lo más a un artífice del mundo, ya que sólo toma en consideración la ordenación de la materia, no su creación. Para demostrar a un Dios creador, habría de desembocar de nuevo en el razonamiento cosmológico, que ha quedado ya rechazado. Y si la prueba de la finalidad lleva no sólo a un gran espíritu, sino a un ser justo y bueno, deberá ser completada la teleología física con una teleología ética. Sólo así se llegará a una teología, como lo explica Kant en la crítica del juicio (§ 86 = Obras v, 444; cf. allí también p. 459ss: De la utilidad del argumento moral, así como nota general a la teleología, p. 475ss).

Anticrítica de la crítica de Kant. Habrá que conceder a Kant que el argumento teleológico, para llegar a un Dios creador, ha de presuponer la pieza base del argumento cosmológico. Pero aun entonces se llega a un ordenador del mundo muy sabio, pero no omnisciente, justo y bueno. A esta duda anticipa ya Leibniz su respuesta con su teoría del mal en el mundo. El *ens perfectissimum* de la antigua metafísica presupone un concepto más ancho del ser que Kant. Concebía aquélla un ser que comprende también el mundo moral, puesto que abarca absolutamente todo el ser, real e ideal; más aún, en rigor fue el ser ideal el punto de partida (cf. tomo I, p. 93). La misma prueba aristotélica del movimiento presuponía este ser, pues es el sumo bien quien mueve el mundo (tomo I, p. 199). Leibniz también supo esto. Kant es el que se queda muy corto en su concepto de ser; al criticar el argumento teleológico, detenía su mirada en el ser espacio-temporal al modo del empirismo.

Todo el interés, pues, se centra en los argumentos cosmológico y ontológico, pues Kant cree que aquél se apoya en éste. El tema es de lo más revelador para penetrar en la mentalidad de Kant en su conjunto.

Tergiversación del argumento ontológico. Es singularmente revelador su enjuiciamiento del argumento ontológico. Kant lo mira con los ojos de su tiempo, no a la luz de su significado histórico-genético. Desde que el empirismo provocó la escisión entre ser y pensar, los conceptos no son más que representaciones, no sabemos ya lo que hay detrás de ellos. Siguen su propio camino y es posible que, con ellos, el hombre no haga más que monologar consigo mismo. En todo caso pueden llegar a ser simples cosas de la mente. Por eso fue la existencia real el gran problema para Locke y aún más para Hume. En la filosofía escolar se hablaba también, en tiempos de Kant, tan sólo de un «concepto» de Dios. En ese contexto histórico Kant recrimina al argumento ontológico por deducir del «concepto» de Dios la existencia de Dios.

Pero el argumento clásico, desde san Anselmo a Leibniz, no deducía la existencia de Dios de un «concepto» o de una «representación» de Dios, sino que Dios era «fundamento» o «razón», la idea en sentido platónico, el ser, ώντος όν; lo que es como υπόθεσις suya; lo perfecto, lo que se presupone para poderse pensar lo imperfecto; la totalidad de todas las posibilidades de las que deriva el ente particular. Kant comprendió esta significación al emplear el término *omnitudo realitatis*, bien que su herencia empirista le vedó el explotarla. Usando la terminología ontológica de Heidegger, este ser es lo que se des-vela. Y como el ser precede al ente, así también precede la idea desveladora del ser a todo otro obrar espiritual. Está ya allí siempre a punto, anticipadora, sin aguardar a recortarse artificialmente en concepto; más aún, el espíritu mismo es esta idea., es él «en algún modo, todas las cosas», en expresión de Aristóteles; y más claramente en Plotino, en el que el espíritu es el ser y los entes (τά όντα) como *omnitudo realitatis*. Esto constituye el fundamento del axioma medieval «omne ens est

verum», que invierte luego Descartes, y con razón, asentando que todo lo que es verdadero es real. Al contrario, en Kant, Dios es sólo un concepto. Nótese que ya en Wolff la idea de esencia es mero «concepto», no la realidad que todavía era en Descartes; de forma que tiene razón Kant, frente a Wolff.

Tocamos aquí palpablemente el influjo de la mentalidad empirista, idea igual a pura representación. Se oculta a Kant, y no podía ser menos, lo que histórica y doctrinalmente fue el genuino argumento ontológico.

El argumento ontológico está más cerca del intento del ideal trascendental perseguido por Kant en lo que éste pudiera sospechar, sin la debilidad y riesgo de este ideal, de quedar en un ennoblecido empirismo. No tuvo Kant conocimiento directo y crítico, sobre las fuentes, de los nexos histórico-doctrinales de tal argumento.

Tergiversación del argumento cosmológico. Y con esto queda también despejada la objeción lanzada por Kant contra el argumento cosmológico, de ser nulo por ladearse hacia la misma vía demostrativa del argumento ontológico, deduciendo en definitiva a partir de puros conceptos. Kant entiende tan torcidamente la necesidad de que se habla en el argumento cosmológico como la idea de Dios del argumento ontológica. No es una necesidad como los juicios analíticos. El ser necesario del argumento es en realidad el ser realísimo del ser contingente al ser necesario, el nervio de la prueba lo constituye la idea de participación. El argumento aristotélico del movimiento y de la causalidad tiene su raíz y su sentido histórico en la filosofía platónica y no es en realidad sino una variación de la vía dialéctica de Platón hacia Dios (cf. tomo I, 198). Pero participación es siempre participación del ser en cuanto ser: de la idea del bien en sí según Platón; del *actus purus*, según Aristóteles. Tal idea y tal *actus purus* encierran en sí *eo ipso* la *omnitudo realitatis*, y no es necesario ningún ardid para introducir el ser realísimo, dando un giro subrepticio al argumento ontológico.

Desde este fondo doctrinal comprendemos bien que Leibniz, para dar explicación del acontecer en el mismo mundo espacio-temporal, aun aceptando las «causas» mecánicas de la nueva filosofía, recurriera además a «razones» suficientes de orden formal, y viera contenida en la *ratio* omnisuficiente la posibilidad genérica de todo ser particular, que emanaría de aquella *ratio suprema* como el accidente de la substancia. Sólo así, según Leibniz, viene el ente al ser. Lo que trasciende al ser es la razón suficiente del ser. Ésta le confiere, en la mentalidad ideal-realista de Leibniz, el *quid sit* definicional y el *an sit* fáctico (cf. supra, p. 87 s). Y por ello este mundo es contingente para nosotros los hombres, aun cuando Dios, el Dieu *qui suffit*, sea la suma de toda posibilidad y realidad, y de Él derive *per analysim* el mundo.

En el contexto que nos ocupa, Kant apunta que Leibniz caracterizó el argumento cosmológico como la prueba *ex contingentia mundi*. Kant podía haber rastreado, a través de Leibniz, el verdadero significado que se dio al absolutamente necesario en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Los influjos del empirismo, con su nuevo concepto de realidad, fueron, sin embargo, demasiado fuertes en Kant y le nublaron una penetración más honda en la concepción ideal-realista, la que tuvo aun Leibniz y la que subyace a toda la demostración de la existencia de Dios de la antigua metafísica.

Presupuestos empíricos de Kant. Por lo que toca a las otras objeciones particulares de Kant contra el argumento cosmológico que hemos reseñado anteriormente (núm. 1 y 3, supra, p. 196) no es difícil ver en ellos una monótona repetición de su punto de vista crítico, nuestra forzosa limitación al mundo de los fenómenos. Pero Kant no es un fenomenalista absoluto. A pesar de todas esas objeciones, Kant ha trascendido de hecho el mundo fenoménico. Conoce un absolutamente incondicionado, totalidad de todas las condiciones. Kant no es ateo. En su recapitulación, al final de toda la dialéctica trascendental nos dice expresamente: «Si, en orden a una teología trascendental, se

pregunta, lo primero, si hay algo distinto del mundo que contenga en sí el fundamento del orden cósmico y de su trabazón interna según leyes generales, la respuesta es: sin duda alguna. El mundo es, en efecto, una suma de fenómenos y tiene que darse algún fundamento trascendental de ella, es decir, pensable para el puro entendimiento» (B 725). Pero a renglón seguido añade: «Si se pregunta, lo segundo, si este ser es una substancia, de máxima realidad, necesario, etcétera, respondo: tal pregunta no tiene significación, pues todas las categorías, con las que trato de formarme un concepto de tal objeto, no tienen otro uso que el empírico, y no tienen sentido alguno si no se aplican a objetos de una posible experiencia, es decir, al mundo sensible» (B 724).

El ser absoluto quedará, pues, en un mero pensar. Pero si no fuera así -y Kant sabe, como le enseñó Hume, que la teología natural se empeña en saltar «más allá» de la experiencia hacia una trascendencia vedada, porque no hay puente posible -, todo seria de otra manera. En realidad la antigua filosofía también tuvo ojos para la inmanencia del trascendente, como en la parusía de la idea, por ejemplo (cf. tomo I, p. 403, 437). Ya antes de Escoto, la antigua teoría de la analogía supo que Dios es el «totalmente otro»; que el «es» de nuestros juicios presupone una base común fundante del ser. Dios es distinto del mundo, pero no separado del mundo, enseña el Cusano. Es fundamentalmente, de alguna manera, alcanzable por nuestras categorías, especialmente la de substancia y causa. No entramos en un mundo totalmente extraño, que no podamos hacerle de algún modo objeto de nuestro conocimiento: No es, ciertamente, un objeto como los demás objetos, y las categorías de substancia y causa no se las podemos aplicar como a una piedra o a un arbusto, no hay que decirlo. Lo supo siempre la teología negativa. Pero lo que no puede admitir la teología natural es que nuestra idea de Dios sea sólo una fría, pero equívoca, creación poética y que el lenguaje religioso carece de todo valor de enunciado real. No puede ser tal en sentido de la religión. Nuestro decir sobre Dios ha de quedar como fundado en la realidad y verificable. En el mismo Kant, el absoluto no queda totalmente en tinieblas. Si, para la metafísica clásica, Dios es algo dado, pero al mismo tiempo problema y tarea, no es más ni menos de lo que la idea de Kant también exige, pero quizá no satisface (ver supra, p. 191s).

Las bases de la teoría kantiana del conocimiento

Si nos representamos sintéticamente las posiciones fundamentales de la crítica de Kant, descubriremos en ella ciertos rasgos característicos que se manifiestan inconfundibles, por decirlo así, en un primer ojeo, pero que al quererlos mirar más de cerca se nos tornan de nuevo problemáticos. Son estos rasgos el *subjetivismo,* el *fenomenalismo,* el *criticismo* y el *trascendentalismo.* Una palabra sobre cada uno de ellos.

Subjetivismo. Es la denominación que suele aplicarse en primer término a la teoría del conocimiento de Kant. Esta caracterización parece bastante clara. El subjetivismo radica en la inversión copernicana por la que nosotros prescribimos sus leyes a la naturaleza; no encontramos previamente los objetos: los ponemos. Con esto, la trascendencia queda desplazada por la inmanencia, y la ontología cobra un sentido enteramente nuevo. No se puede decir que el entendimiento puro de Kant, con sus formas a priori, como posición, o como operación, o como función, viene a ser un nuevo *intellectus agens* de la escolástica, ni tampoco de Averroes. Las diferencias son palmarias. El « νούς» aristotélico posee contenidos en algún modo configurados y recortados, si bien no conocidos definitiva y «adecuadamente» por nosotros, sin las ideas del *mundus intelligibilis;* el « νούς » kantiano los presupone, lo que evidentemente es influjo de Hume. A pesar de los esfuerzos de Kant por alejar de este

subjetivismo trascendental, mediante el a priori, todo el subjetivismo psicologista de Hume, tarado con el relativismo del hábito *(custom),* no obstante, su fundamentación subjetiva del conocimiento ha sido siempre objeto de ataques, y ello por varias razones.

Bases matemáticas de Kant. La primera pieza atacada es lo que constituye la base de todo su proceso demostrativo, a saber, el carácter sintético a priori de las verdades matemáticas, como, por ejemplo, 7 + 5 = 12, alegado por Kant como justificante de una productividad subjetiva de la imaginación. Sobre ello levanta Kant todo el resto del edificio, como aparece claramente en los *Prolegómenos (§ 5).*

La mayor parte de los filósofos y matemáticos, como, por ejemplo, Leibniz, Hume, d'Alembert, Bolzano, Brentano, Hilbert, Couturat, Poincaré, Einstein, Geyser, Scholz, Rusell, se pronuncian en favor del carácter analítico de los juicios matemáticos. En los círculos logísticos se acentúa, incluso hoy, la tendencia a no ver en las proposiciones corrientes de la geometría y matemática clásicas más que postulados, que se establecen *per definitionem y* luego naturalmente dan lugar, en un análisis lógico interno, a enunciados necesarios, pero que nada dicen por sí solos sobre la realidad (v. supra, p. 170). ¿Cómo podrá Kant, al nivel de la «pura» intuición, probar la invariancia formal del espacio vacío y del tiempo vacío, recogidos por Newton? ¿Ha hecho otra cosa que absolutizar simplemente a Euclides y a Newton? ¿Es su intuición «pura» aún verdadera «intuición» o el principio de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos no es más bien analítico que sintético?

Limites del hombre. Con lo último dicho se corrobora también el segundo capítulo de objeciones formuladas contra el subjetivismo, a saber, si no caerá en fatua presunción el espíritu humano al creerse con poder para prescribir sus leyes a la naturaleza. Si el espacio y el tiempo contienen, al menos, cierta relatividad, ¿no serán también inseguras e insuficientes las demás formas del espíritu humano, y tendremos que ser cautos en afirmar que el ser sólo puede ser pensado así y no de otra manera?

«Objeto». Con esto enlaza el tercer capítulo de ataques al subjetivismo el concepto que se ha formado del objeto. El objeto ha de ser algo que «está» enfrente *(ob-iectum, Gegen-stand»,* no lo que meramente se representa «como puesto enfrente». El sentido primitivo de todo conocer es tocar, aprehender algo que no es el mismo conocer. Lo compete necesariamente al conocer la llamada trascendencia gnoseológica. El conocer no es un monólogo del espíritu consigo mismo, sino un diálogo con lo que está enfrente.

Fenomenalismo. El segundo rasgo con que caracterizábamos la teoría del conocimiento de Kant era el fenomenalismo. La *Critica de la razón pura* repite hasta la saciedad que el conocer humano está limitado al campo de los fenómenos sensibles, que más allá de sus fronteras nada puede conocer ni con sus formas de intuición, ni con sus formas del pensar, ni con sus ideas de la razón. Lo que no es fenómeno, no es objeto de la experiencia. El entendimiento no puede sobrepasar los límites del sentido. Los principios son simples principios de exposición y explicación de los fenómenos» (B 303; cf. *Proleg. §* 30, *Obras* IΩ, 312s).

La filosofía de Kant se convirtió así en una de las fuentes del fenomenalismo y positivismo posteriores, prestando a todos armas contra la metafísica tradicional. Kant ha pasado a la historia como el demoledor de la metafísica.

Fenómeno. Sin embargo, el concepto de fenómeno no resulta muy claro en Kant. Al dilema entre la sensación y la espontaneidad de las formas ya se aludió antes (supra, p. 181).

La dificultad crece si tenemos en cuenta que no sólo han de ser puestos en juego determinados tipos de formas de intuir o de pensar tomados en su generalidad, sino que tales formas han de actuarse en la individualidad concreta de cada caso; porque no conocemos espacio en general, sino un espacio determinado, ni causalidad en general,

sino esta causalidad, y así por lo demás. De ello no da Kant explicación alguna, puesto que sus formas son siempre universales. ¿Dónde estriba, pues, la determinación individual y concreta? Si por otra parte se quiere salvar la espontaneidad del espíritu con su poder determinante apriórico, ¿qué falta hace ya una materia? Para eludir este dilema, el neokantismo, hijo del idealismo alemán, borrará la dualidad de materia y forma y profesará un panlogismo monístico. Para él no queda ya nada de un material lógicamente amorfo. Hay síntomas de que el Kant de la última época se acercó a esta solución idealista, pues en el *Opus postumum* parece desechar aquel juego combinado de sensación, como afección determinante, y formas aprióricas, e intentar una construcción a priori de toda la experiencia a partir del entendimiento. Aumenta aún la complejidad del concepto de fenómeno, el hecho de que para Kant no sólo se dan los fenómenos, sino también los «noumena», o «cosas en sí» (B 291ss).

El «noumenon» o «cosa en sí» no es para Kant algo simplemente tolerado, sino un concepto inevitable (B 311). Su coexistencia con el fenómeno es tan natural y necesaria como la coexistencia de la materia con la forma. Por ello no se puede llamar a Kant fenomenalista absoluto. En dos casos se decide Kant inequívocamente por la admisión de determinadas cosas en sí.

Por un lado se dan cosas reales corpóreas. Contra el idealismo absoluto de Berkeley y contra su «esse est percipi» referido a los cuerpos, Kant sostiene, en la 2.~ ed. de la *Crítica,* la proposición: «La conciencia simple, pero empíricamente determinada, de mi propio existir demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí» (B 274ss). Es sabido que, en general, la 2.ª ed. de la *Crítica* acentúa esta posición realista, por lo que miró Schopenhauer a la 2.ª edición respecto de la 1.ª, como una traición al idealismo. Es punto discutido; Vleeschouwer sostiene exactamente la tesis contraria.

A más de la existencia real de cuerpos, se dan para Kant las «cosas en si» del mundo inteligible, los «noumena» absolutamente hablando, a los que pertenece en primera linea el «yo» inteligible. Las cosas corpóreas se nos dan a nosotros los hombres, por nuestra peculiar constitución psicosomática, en la intuición empírica; sólo en ella y no en su mismo ser, en su «en sí». De los objetos del mundo inteligible no poseemos ni siquiera esto; serían sólo aprehensibles tales objetos en una intuición intelectual, por ejemplo, la que tiene Dios; tal intuición intelectual nos está negada a nosotros los mortales, y sólo podemos pensar aquellos objetos, a modo de ensayo, como ideas. En ello estaría, según Kant, el error de Platón. Tuvo éste buen derecho y razón, asegura Kant, para distinguir el *mundus intelligibilis* del *mundus, sensibilis;* y toda sana filosofía habrá de comenzar por comprobar que los cuerpos no son una realidad absoluta, sino sólo fenómenos. Pero no estuvo en lo justo Platón al asentar que el objeto propio del conocimiento intelectual es el *mundus intelligibilis;* tal objeto lo constituye, por el contrario, el *mundus sensibilis.*

De ahí resulta que el ser mismo, el «en si» de los «noumena», queda incognoscible para nosotros. Lo que está a nuestro alcance son escuetamente los fenómenos. Y, a tenor de esto, el «noumenon» es «simplemente un concepto límite, para poner coto a la pretensión del sentido; por tanto, tiene solamente uso negativo. Pero no es tampoco algo caprichosamente fingido, sino que está en función de limitación del sentido, sin poder, en ningún caso, poner algo positivo fuera del ámbito sensible» (B 311).

La contradicción. Pero, a pesar de todo, sabe Kant muchas cosas positivas sobre el «noumenon» y nos encontramos en ello con la cruz de los intérpretes, que siempre ha sido la «cosa en si». Los conceptos del entendimiento son sólo aplicables a los fenómenos, pero Kant los predica también de las cosas en si. Les atribuye realidad, causalidad, pluralidad. Afectan causalmente al sujeto. El «yo» inteligible, por otro lado, puede iniciar nuevas series causales dentro de los fenómenos. Se comprende

perfectamente lo que dijo Jacobi, que sin la cosa en sí no se puede entrar en la filosofía de Kant, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en ella. Tropezamos no sólo con una aporía del pensamiento de Kant, concretamente con los límites de su síntesis de racionalismo y empirismo, sino, en general, con los límites y aporías inherentes a todo fenomenalismo.

Criticismo y trascendentalismo. Queda claro, al mismo tiempo, en qué sentido y grado se puede aplicar a la filosofía de Kant la denominación de criticismo, considerado también siempre como rasgo característico de su teoría del conocimiento. La conclusión típica que arroja su método crítico es, como es sabido, la limitación al fenómeno. La *Crítica de la razón pura* pretende trazar los linderos del conocimiento, sobre todo frente a los inútiles conatos de la antigua metafísica, por irrumpir en una región imposible de franquear. La línea divisoria señala concretamente como infranqueable todo aquello de lo que no tenemos intuición, ni por tanto «representación», por no pertenecer al mundo del fenómeno. De ahí que podamos precisar del criticismo kantiano designándolo, idealismo crítico, o mejor, idealismo trascendental, dado que las leyes trascendentales del conocer son más importantes que los objetos trascendentales en sí, a los que tiene él por incognoscibles. A pesar de ello, Kant mismo traspasa las fronteras por él puestas. Habla de Dios, del alma, de la inmortalidad, de la libertad, y tiene conciencia de que con estas ideas está al otro lado del reino de la experiencia (B 377, 395, nota).

Más importante aún para la crítica del criticismo es saber que este criticismo descansa en un determinado principio, el de que el conocimiento es sólo posible sobre el fundamento de un «dato» de la experiencia sensible entendida empirísticamente. Hay otras maneras de entenderlo, tal Platón, con sus ideas, y Aristóteles con su νούς ποιητικός. También esto es crítica, pera con otro enfoque. Si los kantianos piensan que sólo quien filosofa con Kant filosofa críticamente y todo lo demás lo descalifican como «precrítico», apellidándolo hipóstasis de conceptos, realismo, pura inmediatez, etc., en realidad cabalgan sobre un prejuicio y, en vez de criticismo, es el suyo un dogmatismo. Kant dio ya un mal ejemplo en su contienda con Eberhard enfrentándose con la crítica del conocimiento de Leibniz, la de los *Nouveaux Essais* aparecidos en 1765 *(Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura sería superflua después de otra hecha ya anteriormente*, 1790), y en la actitud, igualmente destemplada, contra J. G. Schlosser *(Sobre una ilustre voz, recientemente alzada en filosofía,* 1796), a quien él, igual que Jacobi y que Herder, quiso inculpar de exaltación de filosofía del sentimiento. Debía haber advertido Kant que él, no menos que los otros, operaba sobre un punto de vista.

Kant y la metafísica. Puesto que todo lo dicho hasta aquí se perfila en el horizonte de la metafísica, y este concepto tiene vario acento en Kant, trataremos de aclarar sus significados.

Concepto de metafísica en Kant. Para orientar esta exposición distinguiremos las diversas significaciones que ha ido dando Kant a dicho concepto.

a) *Concepto primero de metafísica.* Metafísica es primeramente para Kant lo mismo que lógica trascendental. Ya vimos (p. 168) cómo, según él, el conocimiento metafísico debe contener puros juicios a priori. El significado atribuido a dicho conocimiento metafísico tiene su expresión concreta en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (A XII, XVII). En el prefacio a los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, se dice de la metafísica, coincidiendo con aquel significado, que es un saber puro de razón a base de simples conceptos, o bien filosofía pura. Y en la *Reflexión* 4364 *(Obras,* xvir, 519) define Kant: «Metaphysica est lógica intellectus puri.» Pero, como los conceptos puros del entendimiento no existen por razón de sí

mismos, sino que tienen la función de levantar el edificio del conocimiento empírico, se revela un segundo sentido de metafísica, que es más amplio que el antes indicado.

b) Metafísica en sentido más amplio. Sería simplemente metafísica toda la crítica de la razón en cuanto que fundamenta el conocimiento de la experiencia. Se llama metafísica el sistema de la razón pura, todo el conocimiento filosófico basado en la razón pura organizado en un todo sistemático, es decir, filosofía trascendental (B 869).

c) En sentido estricto. Metafísica, ahora «en sentido propio», es el sistema de las ideas de la razón: mundo, alma, Dios; es decir, la metafísica especial de la filosofía escolástica y wolffiana. Pero Kant entiende esas ideas a la luz de su dialéctica trascendental. A ellas hay que añadir las ideas morales de la razón, es decir, los postulados, ante todo la libertad y el reino de los fines. Más aún, ese interés moral es el que da origen y sentido a todo el mundo de las ideas de la razón ya en la misma *Crítica de la razón pura*, según vimos antes.

En rigor, esta tercera significación de la metafísica cae debajo de la primera antes consignada; las ideas de la razón son una parte de la lógica trascendental. Pero en la denominación de auténtica metafísica dada por Kant a este grupo de ideas, «metafísica en sentido propio» y en el calor con que airea esta temática, tomando partido por ella, hemos de reconocer un aliento de la vieja metafísica. Transfigurada y desfigurada, pero está allí, y está con todos sus elementos fundamentales: Dios, alma, inmortalidad, libertad, reino de valores y, sobre todo, el *mundus intelligibilis*, que ocupa constantemente el centro de la problemática.

Kant no ha podido olvidar el espíritu de la antigua metafísica. Ya a finales del pasado siglo escribía Fr. Paulsen: «En realidad, el *trans physicam* imprime su dirección a todo el pensamiento kantiano; el *mundus intelligibilis* es su meta.» La ontologia es sólo el umbral de la metafísica; lo suprasensible es su meta final, leemos en el prefacio al estudio sobre los progresos de la Metafísica.

Es notable que, bajo el influjo del neokantismo y del positivismo, en Kant se haya visto exclusivamente al crítico del conocimiento, y no al metafísico.

Kant no cae fuera de la tradición metafísica occidental, sino que está dentro de ella, como una de sus relevantes figuras. No es el problema si hay o no hay una metafísica, sino cómo ha de ser esta metafísica. Kant quiere una metafísica nueva, la metafísica trascendental. Y con esto llegamos a una cuarta significación de la metafísica, la que Kant rechaza y combate.

d) «Falsa» metafísica. Metafísica es el uso intelectual trascendente de las ideas de Dios, mundo y alma; más exactamente, el pretendido abuso de tales ideas llevado a cabo por los «realistas», que hacen de las ideas de la razón, como Dios y alma, y de los conceptos puros del entendimiento, como substancia y causalidad, «cosas subsistentes en sí, y convierten, por tanto, simples representaciones en cosas en sí mismas» (B 519). Con esta trascendencia construyó la antigua metafísica un mundo que era, según Kant, todo ficción, una especie de trasmundo desligado del mundo de la experiencia, del que nada se puede saber, pues todo conocimiento nuestro está contraído al mundo del fenómeno.

¿De dónde se ha forjado Kant su concepto de metafísica? Porque éste no responde precisamente al que da la historia, sino que es más bien una caricatura de la metafísica.

Es cierto que el no muy afortunado nombre de metafísica puede ejercer un influjo seductor y sugerir una vaga región de irrealidad trasmundana. Y no es menos verdad que, de la metafísica enseñada en las escuelas inmediatamente antes de Kant, se pudo decir que, seducida por conceptos mal fundados, establecidos racionalísticamente y como «hipostasiados», perfiló una especie de mundo «metafísico», aéreo, irreal, al que

se miraba, con veneración, como un mundo de misterio recóndito y supraterreno. Acaso se contagió algo Kant de Swedenborg y de sus *Arcana caelestia*. Pudimos también señalar antes la desorbitada exposición de la metafísica con que Hume y los enciclopedistas franceses trataron de desacreditar a ésta, lo cual no dejó producir su efecto.

En Hume se advierte otra fuente de transformación de la trascendencia, la expresión religiosa del «más allá» que se toma literalmente como suena, a falta de un sentido más profundo y verdadero del lenguaje religioso. Los teólogos, hablando efectivamente de modo sobradamente antropomórfico del más allá, sobre todo de la trascendencia de Dios, lo habían puesto tan por encima y lejos de todo ser a nosotros asequible, que el buen sentido de la gente hubo de decirse: si es tan completamente «otro», nada podemos saber y mejor es no cansarnos en investigarlo.

Pero sobre todo parece haber sucumbido Kant a la impresión causada en su espíritu por la separación temática, cada vez más acentuada en las escuelas, entre la primera filosofía u ontología por un lado y metafísica especial (Dios y alma) por otro. Ya en 1598 Goclenio, en su metafísica, separaba la primera filosofía de la metafísica especial de Dios y de las almas, reservando para esta última el nombre de *scientia supernaturalis o transnaturalis*, o *también scientia divina*. En ello, siguió el ejemplo del jesuita valenciano Benito Perera (Pererius) (t. I, 606), que en su *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (Roma 1562; Colonia 1595, 1603, 1618) separó ya la filosofía primera, como ciencia de los trascendentales, de la metafísica, como teología natural. No halló ciertamente seguidores en su orden. Suárez, según vimos (tomo I, 513s), continuó la tradición clásica en el concepto de metafísica. La innovación penetró en Alemania a partir de Goclenio. También Wolff, cuya obra fue tan difundida, siguió esta nueva dirección, si bien la ontología es en él algo peculiar, como lo es la psicología racional y la teología racional. De él pudo aprender Kant, que enseñó metafísica por el texto del discípulo de Wolff, A. Baumgarten.

En contacto con esta manera de ver las cosas debió surgir en Kant la impresión de que los objetos de la metafísica especial quedaban al aire, sin el fundamento de la experiencia; pues todo este mundo de la experiencia quedaba ya trazado en sus aspectos generales en la ontología, y para la metafísica había que apoyarse en un nuevo principio, en conceptos sin base, vacíos, como dice Kant.

Concepto clásico de metafísica. Como quiera que ello fuere, estas interpretaciones de Kant no alcanzan a la metafísica clásica de la antigüedad y la edad media, si bien se pueden encontrar en ella multitud de expresiones que admitirían una interpretación a lo Hume o a lo Kant. Pero habría que entenderlas en el contexto en otros pasajes definitivos y esto no lo hicieron Hume y Kant, faltos de un estudio crítico de las fuentes y atentos sólo a impulsar el desarrollo de los temas y motivos que el tiempo les confió, en que se contienen no pocas deformaciones históricas.

Metafísica y experiencia. La metafísica clásica es siempre ciencia de la realidad, verdadera ontología. Lo dice ya la definición que de ella da Aristóteles, y se puede confirmar fácilmente siguiendo las secciones particulares de dicha disciplina. Para citar sólo el concepto de Dios, jamás está Dios separado del mundo por un abismo infranqueable, sino que está siempre «presente» en el mundo, como fundamento de él, ya se conciba este fundamento a manera de idea del bien en sí, ya a manera de motor inmóvil, o como *ens a se;* el mundo participa de él o posee una actualidad que reproduce analógicamente lo que aquél es en su pureza. Aun allí donde se subraya el επέκεινα o el ακίνητον, nunca se designa con ello una absoluta ausencia de conexión, sino sólo la distancia que media entre el modelo y la copia, entre la aseidad y la contingencia.

Y no es de otra manera en el caso mismo en que Aristóteles, en una ulterior definición de la metafísica, muchas veces mal entendida, designa a ésta como la ciencia de lo χωριστόν y de lo ακίνητον. Esto parecería corroborar precisamente lo que Kant objeta, que Dios es allí el «absolutamente otro». En realidad, ese ακίνητον es el coronamiento de la ciencia del ser en cuanto ser, y el χωριστόν tan sólo una más precisa caracterización del supremo principio distinto, sí, pero no separado del ser (cf. tomo t, 122ss).

Inmanencia de la trascendencia. Se trata del problema de las modalidades del ser encadenadas entre sí. La antigua metafísica vio que hay un ser del ente que es más que el mero ente particular; que es, como tal, un peculiar modo de ser que no cabe en las categorías del ser espacio-temporal. Este ser debía ser deducido, y en este χωρισμός Consistía su «trascendencia». Era una escala ascendente, hacia el supremo ser, que ya no era un modo de ser, sino el ser mismo, «ipsum esse». La antigua metafísica vio que este ser fundaba todo ser, que era en todo ser, puesto que todo ser de Él participaba, acto de todos los actos, y así, no obstante su trascendencia, era inmanente a todo, más cercano a todo ser que éste a sí mismo, para emplear una expresión de san Agustín. No se « hipostasía» aquí nada conceptual, sino que las esencias son la realidad de lo real, lo verdaderamente «dado», lo que «salva el fenómeno», porque el «logos» es antes que la materia y ésta sólo por aquél se hace sensación. Por ello son ellas, las esencias, asequibles, no sólo al intelecto arquetipo (que sería el caso si fuera exacto el concepto de trascendencia de Kant), sino a toda percepción de esencia, ya sea al modo parmenidiano, ya según el είδος platónico o el νούς ποιητικός de Aristóteles, o según el *intellectus ipse* de Leibniz. El problema que late en el fondo de todo concepto de trascendencia. Preciso es ponerlo a nueva luz, con sus dos vertientes, en su propio y originario sentido.

Conocimiento de esencia. Lo mismo digamos respecto del segundo problema fundamental de la antigua metafísica, el del conocimiento de la esencia. La moderna metafísica crítica es escéptica en cuanto a la posibilidad de captar las esencias y las cosas en sí. «En el interior de la naturaleza no penetra ningún espíritu creado.» Pero la metafísica clásica también sabía de las limitaciones del conocimiento. Las substancias no se perciben inmediatamente, sino que las descubre el entendimiento en los accidentes; la misma contemplación de las ideas de Platón no es un conocimiento «adecuado», sino precisa de la continua prosecución dialéctica; todo conocer receptivo está vinculado al modo subjetivo del recipiente; de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. No es, pues, una actitud acrítica. Ciertamente no se suprime simplemente el valor teorético predicativo referido a las esencias y substancias, ni se diluye en puro proceso dialéctico, menos que nada en lo tocante a Dios (cfr. supra, p. 199). La teología negativa no es un mero juego de palabras, que niega en el segundo juicio lo que afirmó en el primero. La negación no es aquí vacío, sino nueva precisión. Niega lo particular para alcanzar la substancia de la *omnitudo realitatis.* Este proceso es literalmente un incesante avance. ¿No es éste el sentido de la idea kantiana? Podría hablarse también de dialéctica, si no fuera palabra gastada y referida demasiadas veces a un puro juego y movimiento de conceptos.

B. CRITICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Kant incluye en la temática de la razón práctica no sólo los problemas de la ética tomada en un sentido estricto, sino también todo lo relacionado con la filosofía del derecho, del estado y de la religión. Ensanchando un poco más el marco, no nos ceñiremos aquí a la doctrina expuesta por Kant en la *Crítica de la razón práctica,* sino

que tendremos en cuenta también las obras afines *Fundamento a la metafísica de las costumbres, Metafísica de las costumbres y La religión dentro de los límites de la razón pura*.

La moralidad

Acaso pueda decirse que los mayores méritos de Kant están en el terreno de la ética. Su filosofía moral significa, en efecto, un eficaz dique puesto al eudemonismo y utilitarismo ético de los ingleses, que no sólo bastardearon el significado del bien moral, sino que llevaron las consecuencias de su dirección general empirista y psicologista al mismo tiempo de la ética, diluyendo los preceptos intemporales de la moral en el flujo del devenir, dejándolos por ese camino a merced de la mera costumbre y amenazando, finalmente, con convertir la ética en una simple sociología. Fue Kant quien frente a este movimiento desintegrador, salvó la pureza y absolutez de lo moral. Su propia teoría ética está también condicionada por el tiempo y aun adolece fuertemente de unilateralidad, pero así y todo, tuvo la virtud de arrebatar la moralidad al naturalismo y de devolverle su perspectiva ideal.

Aquí parte Kant de un principio distinto del de su filosofía teorética. Lo «dado» es aquí, no la facticidad de la experiencia, sino el «deber» de la razón moral. Otra vez toma en serio Kant el «logos». Para mirar la ley moral como «dada», nos dice ahora, hay que advertir que no es un hecho empírico, sino «el único *factum* de la razón pura, que se manifiesta, por ello, como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo)» (Obras,* V, 31). Aun cuando no se encontrara en la experiencia un solo ejemplo, quedará, no obstante, en pie, como «dado», con su valor obligante, este *factum* apodíctico (l.c. 47).

El «factum» de lo moral. El hecho de lo moral es, pues, fundamental para la ética kantiana. Consta de dos elementos específicos que lo dividen perfectamente de toda otra clase de ser. Estos elementos son el deber y la libertad.

El deber. Kant contempla a toda luz lo moral, pero especialmente el deber. La descripción que de él hace se recorta como modelo de descripción fenomenológica de la mejor ley. Desde los primeros pasos queda eliminado de raíz todo sentido naturalista. Ya en la *Crítica de la razón pura* se nos decía: «El deber expresa un género de necesidad y de vinculación a principios que no se da en todo el ámbito de la naturaleza. El entendimiento no puede conocer más que lo que es, lo que ha sido y lo que será. Es imposible que alguna cosa deba ser allí algo distinto de lo que de hecho es en tales condiciones temporales; más aún, el deber, si no miramos más que al curso de la naturaleza, no tiene significado ninguno. No podemos preguntarnos qué es lo que debe acontecer en la naturaleza... Este deber expresa una acción posible, cuyo fundamento no es otra cosa que un simple concepto, mientras, por el contrario, el principio de una acción de la naturaleza es siempre un fenómeno... Por muchas que sean las razones naturales que me impulsan a querer, por numerosos que sean los móviles sensibles, no pueden producir el deber, sino sólo un querer que está muy lejos de ser necesario, que por el contrario siempre es condicionado, mientras el deber que pronuncia la razón impone norma y fin, más aún prohibición y respeto... La razón no cede al fundamento o móvil dado empíricamente, no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en el fenómeno, sino que se constituye a sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas a las cuales acomoda ella las condiciones empíricas y según ellas declara necesarias acciones que no han tenido lugar y que posiblemente no se realizarán, de todas las cuales, sin embargo, [la razón] presupone que puede actuar su causalidad respecto de ellas, pues sin esto no podría esperar efectos de sus ideas en la experiencia» (13 575s).

En el *Fundamento a la metafísica de las costumbres* se nos revela, ya en el prefacio, que ese «factum» del deber fue la piedra angular y punto de arranque de la ética kantiana. Kant nos dice allí que su intención es darnos una filosofía moral «pura», totalmente limpia de lo meramente empírico, perteneciente, como tal, más bien a la antropología; «pues que deba darse tal [filosofía moral pura] resulta evidente por la común idea del deber y de las leyes morales». Todo el mundo reconocerá que una ley moral tiene que llevar consigo una necesidad absoluta y «que, consiguientemente, el fundamento de esta obligación [absoluta] no puede buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo en que se encuentra metido, sino que se ha de buscar a priori únicamente en los conceptos de la razón pura» *(Obras,* IV, 389). Parecidamente, la *Crítica de la razón práctica* empieza comprobando la existencia de leyes que son válidas para todo ser racional, *(Obras,* V, 19), mas para los hombres, que no son precisamente santos las más de las veces, se tornan en deber, en imperativo categórico, en violencia y necesidad. La *Crítica de la razón práctica* toma primero provisionalmente este concepto de ley (si hay leyes morales, hay que presentárselas así, como leyes), pero asegura en seguida igual que el fundamento, que «tenemos conciencia inmediata» de la ley moral, que el factum de la razón práctica es «innegable» y que «se impone por sí mismo como un juicio sintético a priori» *(Obras, V,* 229 y 31*).*

La libertad. Al igual que el deber, la libertad, entendida como libertad moral de elección, es también para Kant un «hecho» de la razón práctica. Libertad y ley incondicionada del deber se implican mutuamente. Es pues, tan fáctica esta libertad como la ley misma. Y, de modo parecido al deber, esta libertad tiene, como característica suya, la incondicionalidad. No sacamos la idea de la libertad del mundo de la experiencia y de la factibilidad espacio-temporal; nunca la podríamos descubrir allí, pues en ese mundo impera el determinismo causal; la libertad moral no es «fenómeno», sino un «factum a priori» de la razón misma, que, al igual que la ley del deber, se enfrenta con la realidad espacio-temporal, como algo absoluto. En la *Crítica de la razón práctica* parece querer denominar Kant el deber como un factum inmediato, mientras la libertad aparece como una presuposición del deber; pues la conciencia de la libertad «no se nos da previamente» (l.c.). Sin embargo, reflexiona luego si deber y libertad no serán una única «conciencia que tiene de sí misma la razón práctica»; designa finalmente a la voluntad pura como una realidad objetiva que, «por decirlo así, se nos da por medio de un factum» (l.c. 55), y asegura especialmente en la *Crítica del juicio* que lo suprasensible en la libertad «muestra su realidad también como hecho en las acciones» *(Crítica del juicio, Obras,* V, 474), Consecuentemente, no sólo el deber, también la libertad es un factum de la razón. En todo caso no hay par Kant nada tan firme como la ley de la razón práctica, aquella persuasión «de un tribunal interior» en el hombre que se llama «conciencia: *(Metaphysik der Sitien, Obras* VI, 438). Podrá el hombre desoir la voz de su conciencia, podrá adormecerla, hasta podrá ser que el mundo entero no nos dé ejemplo alguno de lo que debe ser; a pesar de todo el hombre debe y puede lo que debe; pues el deber y la libertad no se los procura el hombre, simplemente los tiene; están «incorporados a su esencia de hombre» (l.c.).

Frente al cuadro del pensamiento antiguo y medieval, el descubrimiento, hecho por Kant, de la conciencia apriórica del valor no es, en realidad, descubrimiento, sino redescubrimiento de lo muy viejo y trillado; pero frente al empirismo y psicologismo de los filósofos ingleses y de la ilustración, hay que mirarlo como auténtico hallazgo.

Quizá podrá llamarse, con lenguaje de hoy, experiencia de valor lo que Kant encuentra en la conciencia moral, Pero también es aquí el crítico y no resulta la cosa fácil. Después de decidir tantas cosas en el *Fundamento* sobre la ley moral, declara de pronto: «ni hemos avanzado tanto que podamos probar a priori que se da en realidad un

tal imperativo» *(Obras* IV, 425). Huelga decir que la felicidad no garantiza su realidad. Pero tampoco podría deducirse este principio moral de «determinadas condiciones de la naturaleza humana». Habría, por el contrario, que guardarse mucho de esta explicación (Kant piensa, es claro, en una naturaleza empíricamente considerada). Y así tendrá que decidirse por una «metafísica» de las costumbres, lo que intenta en la sección 3.ª del *Fundamento.* Esta «metafísica» consiste en señalar lo que incondicionalmente «debe» suceder, aun cuando jamás suceda (Obras, IV, 427), lo que es fin en sí y, por tanto, valor absoluto. Pero esto lo es sólo y simplemente la razón con su deber y su libertad. En la *Crítica de la razón práctica* se llama a esto «deducción de los principios de la razón pura práctica». De nuevo, pues, una deducción bien que más difícil que la de las categorías, y bien entendido que «no puede ser corroborada por ningún esfuerzo de la razón teorética, especulativa o empíricamente apoyada..., ni por ninguna experiencia» *(Obras,* V, 47s). La razón moral, en efecto, no puede, en su actividad ética legisladora, atenerse, como la teorética, a un material dado; es práctica por sí y de sí misma. Y, sin embargo, la ley moral subsiste perfectamente por sí sola (l.c.). «La más elemental reflexión sobre sí mismo» lo muestra a cualquier hombre (Cr. R. Pr., Obras, V, 43).

La teoría de lo moral. Y así se mueve también la teoría de la conciencia moral por los cauces generales de la filosofía kantiana, que tuvimos ocasión de conocer al tratar de la *Crítica de la razón pura.* El formalismo, el apriorismo y la autonomía son también aquí los rasgos fundamentales A ello se junta el rigorismo, como característica típicamente ética, que en realidad va ya incluida en los otros rasgos de esta filosofía.

El formalismo. Ley moral fundamental. Nada expresa mejor el formalismo kantiano que la «ley fundamental de la razón pura práctica». Reza así: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación general.» No señala Kant, como lo hace la llamada ética material de valores, una serie de valores de determinado contenido, como, por ejemplo, la fidelidad, la veracidad, la honradez, etc., sino que nos da como regla para saber qué es bueno o malo, el preguntarnos simplemente ante cualquier acción: ¿puedes querer que tu máxima (juicio práctico determinado) se convierta en ley general?

Delibera uno, por ejemplo, si no será bueno quitarse la vida cuando, según toda previsión, el seguir viviendo promete más desdicha que provecho. Bastará que piense que una naturaleza cuya ley fuera el destruir la vida a impulsos del mismo sentimiento que debiera fomentarla (el deseo de vivir, que es lo que en definitiva empuja al sucidio), «se contradiría a sí misma y, por tanto, no subsistiría como naturaleza». La máxima de quitarse la vida cuando ya nada apetecible promete, no es apropiada, en razón de esta interna contradicción, para erigirse en principio de una legislación universal; por ello sería mala una acción correspondiente a dicha máxima. Lo mismo si alguien toma en depósito dinero con la intención formal de no restituirlo; «pues la generalización de esta ley de que todo el que se creyera en necesidad pudiera prometer lo que le viniera a la mente, con el propósito de no cumplirlo, haría imposible las promesas y el fin que con ellas se pretende, pues nadie pensaría en serio que se le prometía algo, sino que se burlaría de semejantes demostraciones como de vanas aseveraciones» *(Fundamento, Obras,* IV, 422s). Y así en lo demás.

Kant está muy convencido de haber puesto en manos de los hombres un compás en extremo sencillo para discernir lo bueno y lo malo.

Adversarios de Kant. Ya Schopenhauer dijo de esta ética de Kant, concebida sobre una base formalista e intelectualista, que era puro logicismo, pues el hecho de que nuestra máxima sea o no sea contradictoria decide, en última instancia, la posible universalidad de la ley moral. Resulta todo un artificioso castillo de naipes tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio.

Scheler, por su parte, reprocha a este formalismo ético de Kant el desconocer precisamente el elemento esencial de lo moral: su contenido material. Podría replicarse que Kant no niega los valores materiales, sino que simplemente no quiere quedarse en su multiplicidad. Va buscando el principio, un principio que dé fundamento a la valiosidad como tal en todos los valores particulares, lo bueno en cuanto bueno, aquello que permanece invariable en todos los casos diversos, y esto lo ve justamente en la pura forma de la legislación general.

Voluntad pura. Como quiera que se entienda, Kant asienta su principio: «La razón pura es por sí misma práctica, y da al hombre una ley general que llamamos ley moral» *(Crír. r. práct., Obras,* V, 31). «Una vez que he quitado la voluntad de todos los instintos..., no resta más que la regularidad de las acciones, la cual ha de servir de principio único a la voluntad» *(Fundamento: Obras, IV, 402).* Así leemos al comienzo del *Fundamento:* «Nada se puede pensar, universalmente hablando, en el mundo ni aun fuera de él, que sin limitación pueda ser tenido por bueno exceptuando únicamente una buena voluntad», y la «voluntad buena no lo es en virtud de lo que hace o ejecuta, no por su idoneidad para la consecución de algún fin propuesto, sino sólo por el querer, que es en sí bueno». Así pues, lo único que decide es la forma de la voluntad, es decir, la forma de su posible legislación universal.

Se revela en seguida en esto un paralelo con la crítica de la razón teorética. También allí era el puro entendimiento el que sacaba de sí mismo las categorías y con ellas levantaba el edificio de la ciencia. Ahora es la voluntad pura la que levanta el edificio del valor. Aquí, lo mismo que alli, lo decisivo es la forma de validez universal. Y lo mismo que entonces nos hubimos de preguntar cómo lograban la materia, el individuo y lo concreto integrarse en la forma general y en su espontaneidad, podríamos también ahora preguntarnos si en realidad estará prendida la valiosidad a la posibilidad de una legislación general, o más bien dependerá esta posibilidad de contenidos positivos ya en el valiosos. Kant debiera haberse decidido por lo primero, al menos en sus explicaciones. La razón práctica, según él, puede producir el sumo bien, y de ser acompañada de un adecuado físico, debería determinar nuestra voluntad, imprimir su forma al mundo sensible a su imagen y semejanza estructurándolo «como un conjunto de seres inteligibles» *(Crítica de la razón práctica, Obras, V, 43).* Lo que para la razón teorética aparece sólo en el *Opus Postumum,* está ya aquí en la *Crítica de la razón práctica:* Kant ha superado completamente el empirismo. Sus decisiones filosóficas vienen netamente del lado del «logos». Es de nuevo el espíritu de la metafísica clásica.

Rigorismo. En la ética de Kant, tan caracteristico como el formalismo es el rigorismo. Lo moral nos sale al encuentro como ley, como imperativo, y el *imperativo* es *categórico,* no tolera ningún «si» ni ningún «pero», ni consideración alguna con las naturales inclinaciones e intereses personales, ni con supuestos «materiales» éticos de cualquiera contenido que sean; pues en todos estos casos dependería el precepto de una inclinación o de fines particulares o intereses, es decir, de condiciones materiales, y entonces no tendríamos un imperativo categórico, incondicionado, sino sólo un imperativo hipotético. Pero Kant sabe, por el hecho de la moralidad dado en la conciencia moral, que el imperativo es categórico. Como a Hume, tampoco a Kant le queda más que una alternativa: razón o inclinación. Pero mientras Hume se decidió, finalmente, por la inclinación, porque sin apelar al calor del sentimiento la moral se convertiría en un objeto sin interés ni alcance práctico, Kant se decide exclusivamente por la ley impuesta desde la razón.

Quedan eliminadas, como subjetivas y relativas, todas las formas de la moral inglesa del sentimiento y del eudemonismo, con todas sus teorías de la felicidad, del bienestar,

del interés, fin, inclinación, gusto y sentido moral. «Nada hay que esperar de la inclinación del hombre, sino todo de la suprema fuerza de la ley y del debido respeto a ella»; tal es el cometido de la filosofía moral *(Fundamento, Obras,* IV*, 426).*

Ética del deber. Con ello, la ética de Kant se convierte declaradamente en una ética del deber. La determinación por el deber es la determinación de la voluntad que hace a ésta buena simplemente, con aquella bondad específica única en este mundo y por encima de él. Pero el deber no implica en sí nada «agradable que halague el gusto», sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma, aun contra el propio querer. De esta manera se hace «condición indispensable de aquel valor que sólo el hombre se puede dar a sí mismo».

Legalidad y moralidad. Toda la moral descansa única y exclusivamente en el obrar por el deber. Consiguientemente, toda conducta que por natural inclinación o por causalidad viene a coincidir con la letra de la ley, representa una conducta legal, pero no una conducta moral; pues un obrar por puro amor a la ley no puede apoyarse en la inclinación ni equivaler a una acción casualmente coincidente con la letra de la ley. Sólo cuando nuestra acción nace «del deber» y se ejecuta «por amor al deber» es nuestro obrar moral.

Fondos doctrinales del rigorismo. Detrás de este rigorismo está el formalismo kantiano, el cual se manifiesta por el hecho de que para Kant lo único que cuenta es el deber y su ley; el imperativo categórico «no connota la materia de la acción, ni lo que de ella resultará, sino la forma y el principio» *(Fundamento, Obras,* IV*,* 416), y «entendemos la voluntad en cuanto independiente de condiciones empíricas, por tanto, como pura voluntad determinada por la pura forma de la ley» *(Crít. r. práct. Obras,* V*, 31).* Naturalmente, si la materia es materia y la forma es forma, aquélla tiene que ser informada y regulada por ésta. Y como lo que importa es una forma y regla universal, no le queda al individuo espacio alguno para sus disposiciones e inclinaciones particulares.

Se puede reconocer un fondo histórico-genético de este rigorismo en la actitud fundamentalmente estoica de Kant, que comparte con los moralistas y escépticos franceses, así como también en la doctrina de Lutero sobre el pecado original, según la cual quedó el hombre enteramente viciado en su naturaleza. Lutero subordina el hombre a la palabra de Dios; Kant le somete a una forma racional a priori, que no es ya exclusiva del hombre y de su naturaleza, puesto que vale «para todo ser racional en general».

El rigorismo kantiano ha sufrido mucha contradicción. Ya Schiller tocó su punto vulnerable en aquel conocido dístico: «Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y me recome el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que te manda el deber.» La moderna ética material de los valores, dentro de la línea de Schiller, achaca a Kant que vea lo moral en un sentido excesivamente estricto, reduciéndolo al deber comprendido formalísticamente. ¿No se despoja de sentido al valor moral, por ejemplo, al amor al prójimo, postulando con Kant que *(Fundamento, Obras,* IV*, 398)* una obra buena se realice sin el corazón, no por amor al prójimo, sino puramente como un deber estricto y para satisfacer la exigencia del deber como tal?

Apriorismo. También está enlazado, naturalmente, el formalismo racional con el apriorismo. La razón impera por sí misma y al margen de toda experiencia lo que ha de acaecer, es decir, acciones de las que el mundo posiblemente no ha dado aún ningún ejemplo. Aun cuando no se hubiera dado hasta ahora en la vida un solo amigo honrado, no obstante, la honradez como deber existiría «antes de toda experiencia, en la idea de una razón determinante de la voluntad por motivos a priori» *(Fundamento, Obras,* IV,

408*).* Justamente por tratarse del deber no hace nada al caso lo que de hecho es y acaece. «Nada se hallará más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una supuesta experiencia en contra» (B. *373).* Lo que persigue Kant con el apriorismo de la razón es el seguro de intemporalidad para la ley moral. Se trata de la «libertad e independencia respecto del mecanismo de la naturaleza entera». El hombre ha de elevarse sobre sí mismo como ser sensible; pues, aun estando en el mundo sensible, «pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible» *(Crít. r. práct., Obras,* V, 87).

Formalismo y autonomía. Con esto tocamos ya el cuarto aspecto característico de la ética de Kant: su concepto de autonomía. El hombre se da a sí mismo la ley moral, como suele decirse; es él mismo la ley moral con su pura razón práctica, como se diría con más exactitud, pues no hay allí sombra de capricho que decida esto o lo otro a pura razón de fuerza. Autonomía no es en realidad más que puro formalismo. Dado que el principio de la moralidad descansa en la pura legislabilidad universalmente valedera, la razón es por sí misma práctica y, con ello, esa razón se convierte en ley para todos los seres racionales, como expone Kant en el párrafo dedicado al principio fundamental de la razón pura práctica *(Crít. r. práct. Obras*, V, 31*).*

Su opuesto es la ética heterónoma, en la que la voluntad del hombre cae en dependencia respecto de algún fin subjetivo, como lo implican las inclinaciones e intereses del querer individual o comunitario (ética de fines o teleológica). Semejantes principios jamás constituirán un imperativo categórico, sino tan sólo un imperativo hipotético, pues en estos casos, dado que todo depende de lo material de los fines y de su aprobación o desaprobación, antes hay que esperar a ver qué agrada y qué desagrada. Parecidamente habrá que juzgar de una moral teónoma, pues también en ella hay que aguardar a ver cuál es la voluntad de Dios y cuáles sus determinaciones hipotéticamente arbitrarias.

Al hablar así, Kant tiene ante los ojos la moral subjetiva de fines de los ingleses y la moral teónoma del positivismo ético teológico. La ética teleológica de la antigüedad y de la edad media, por el contrario, es tan poco subjetivista y relativista como poco positivista es su moral teológica. Si exceptuamos un par de casos disonantes, el tono de la tradición se ha expresado en esta fórmula: no es una cosa buena porque Dios la quiere, sino que, por ser buena, es voluntad de Dios. El Dios de querer arbitrario contra el que se parapeta Kant no es ciertamente el Dios del pensamiento y tradición cristianas.

El hombre, valor absoluto. La dignidad del hombre es el vértice al que apunta Kant en su doctrina sobre la autonomía. «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» *(Fundamento, obras,* IV, 436*).* Sólo así se salvan la libertad y el deber, los dos «hechos fundamentales» de la moralidad. De no darse el hombre la ley a sí mismo, se haría esclavo de la materia del mundo sensible o del querer arbitrario de un Dios trascendente. Con ello se anularía a sí mismo.

La cuestión es, decimos nosotros, saber si con esta interpretación que Kant da de la ley moral subsiste una auténtica ley. Santo Tomás enseñó que, rigurosamente hablando, nadie puede imponer una ley a sus propios actos, *nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit (S. Th.* I-II, 93, 5). El mismo Schopenhauer parece pensar de igual manera. Haciendo una especie de psicoanálisis de Kant y de su imperativo categórico, llega a afirmar que si Kant no hubiera tenido ante los ojos inconscientemente los deberes prescritos por el decálogo bíblico y cristiano, no le hubiera sido posible ver una ley en aquel imperativo. « ¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!», exclama Schopenhauer frente a Kant. También la ética material de los valores ve peligrar en la

ética kantiana, y por cierto en su forma autónoma, la validez objetiva e intemporal del valor moral. A los neokantianos les desazonan todas esas interpretaciones de Kant.

Como quiera que ello sea, persigue Kant, en todo caso, un objetivo ideal. El hombre no debe jamás ser utilizado como medio, es decir, subordinado a un ulterior fin extraño; ha de ser siempre un «fin en sí».

Así entenderemos la segunda fórmula que propone para expresar la ley fundamental de la razón práctica: «obra de tal suerte que siempre tomes a la humanidad como fin y jamás la utilices como simple medio, ya en tu persona, ya en la persona de cualquier otro» (l.c. *429).* Indudablemente Kant quiere salvar al hombre. Aunque éste se encuentre en el mundo del fenómeno, ha de redimirse del mundo del sentido. El hombre es más, pertenece a un mundo superior y sólo allí alcanza su plenitud.

«Dos cosas hay que llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y siempre crecientes cuantas más veces y con más detenimiento se consideran: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí», escribe Kant al cerrar la *Crítica de la razón práctica.* La vista del cielo tachonado de estrellas le recuerda al hombre que es una parte de este mundo material y sensible, con cuya grandeza comparado no es más que un pequeño e insignificante fragmento. Pero la ley moral dentro de nosotros arranca de nuestra invisible interioridad y mismidad, y ensalza infinitamente el valor de nuestro ser dotado de inteligencia mediante nuestra personalidad, pues esa ley revela una vida independiente del mundo entero.

Reino de los fines. Rastreamos aquí otra vez la verdadera vía de ascensión de la filosofía kantiana hacia el mundo inteligible. Y también nos damos cuenta de que el formalismo kantiano no es en el fondo tan formalista como sus adversarios suelen presentarlo. Si la humanidad, si cada ser racional y, en general, el reino de los fines, «tiene un valor absoluto» *(Fundamento, Obras,* IV, 428ss*),* tenemos ya ahí las bases, al menos en cuanto a la cosa, para una ética material de valores. Incluso descubrimos cierta afinidad de Kant con la fundamentación de la ética a base de la naturaleza humana ideal, tal como se dio en el marco de la filosofía antigua; pues la naturaleza humana, que, como principio de moralidad, es rechazada por Kant, no es aquella naturaleza ideal, sino la naturaleza humana cortada por el patrón del empirismo.

Postulados. Aún más clara se nos muestra esta dirección de fondo en la teoría de los postulados de la razón práctica *(Crít. r. práct., Obras,* IV, 122ss). Postulados son supuestos teoréticos para poder entender, los hechos morales. Rebasan el mundo del fenómeno y, por consiguiente, no representan objeto alguno sobre el que se pueda «saber especulativamente» algo, sino tan sólo «ideas», como anteriormente quedó explicado. Y en este sentido son cuestión de fe, no de ciencia. Kant ha percibido bien el problema teorético que planteaban los postulados. En el *Prefacio* a la *Crítica de la razón práctica* reconoce que no le ha sido posible «encontrar una expresión mejor para esta necesidad subjetiva, y, no obstante, verdadera e incondicional de la razón» *(Obras,* V, 11). La dificultad estriba en que los postulados nada teoréticos anuncian «con respecto al objeto», sino sólo una necesidad de la parte del sujeto. A lo sumo, podría entrar aquí lo teorético en la forma de una hipótesis. Afirma Kant en la lógica que existen también «hipótesis necesarias teoréticas en un respecto práctico de la razón, como la existencia de Dios, de la libertad, de otro mundo» (§ 38; *Obras,* IX, 112). Se trata de los tres postulados: inmortalidad del alma, libertad y Dios.

Inmortalidad. La idea de inmortalidad fluye de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento más pleno posible de la ley moral. En este orden moral, todo está exigiendo la perfección; perfección que jamás se alcanzará sobre este mundo. Kant mira con bastante pesimismo la realidad histórica de la auténtica moralidad *(Fundamento, Obras,* IV, 407). Necesitamos, por tanto, otra vida, pues en

ella, al menos, es posible un progreso infinito. Ni siquiera allí será dado al hombre alcanzar la meta de una realización absoluta del ideal ético. Sólo Dios es enteramente santo. Pero en todo caso subsiste allí la posibilidad de un perfeccionamiento moral siempre y siempre mayor. Para ello es postulada la inmortalidad. Debe darse; sin ella «se nos tornarían vanas quimeras las leyes morales» (B 839).

Dios. Una reflexión parecida conduce al postulado de Dios. Son tan seguros los principios morales de nuestro obrar -que nos dictan lo que debemos hacer y ello, no por la recompensa, sino por el deber- como lo es la esperanza que hemos de tener de que la virtud será galardonada con la felicidad, si realmente nos hemos hecho dignos del premio, cumpliendo limpiamente nuestro deber. Pero, en el orden de la naturaleza sensible, esta justa compensación no puede hallarse, porque, por mucho que prolongue la razón humana en existencia, no puede dominar de tal manera el curso de la naturaleza y de la historia que cree aquellas condiciones requeridas para la plena felicidad que es debida al bien moral. La justa adecuación sólo puede esperarse si se da una razón suprema que impere según leyes morales y al mismo tiempo sirva de soporte causal a la naturaleza. Este «ideal del sumo bien» sintetiza en sí la voluntad moral perfecta y la causa de toda felicidad, de la que, por nuestra vida, podemos hacernos dignos. Y como solamente allí se da «la unión de ambos elementos prácticamente necesarios», y nosotros, por otra parte, pertenecemos necesariamente, por nuestra razón, a un mundo inteligible, hemos de admitir aquel mundo futuro para nosotros. Kant habla, al igual que Leibniz, de un reino de las gracias. En el ápice está Dios como hacedor y rector omnisciente. «Las dos cosas, pues, Dios y una vida futura, son dos presupuestos inseparables de la obligación que nos impone la razón pura, inseparabilidad de que nos dan testimonio los principios de la misma razón» (B 838ss). Este argumento moral constituye la única prueba posible de la existencia de Dios. Véanse también las explicaciones de Kant en los § 87 ss de la *Crítica del* juicio sobre la prueba moral de la existencia de Dios y su sentido.

Libertad. Y la libertad, que encontramos ya como un hecho de la razón práctica prendida al deber, se nos hace ahora de nuevo problema en su aspecto más propiamente metafísico, si la miramos mirándola, como facultad de libre elección o de causalidad, exenta del nexo causal universal que penetra el mundo del espacio y el tiempo, en el que de hecho vive el hombre. Precisamente porque la libertad se nos dio como un hecho ligado con el deber, debemos admitir, para que esa libertad no sea una cosa ilusoria, que se da en nuestro mundo espacio-temporal una causalidad libre, es decir, comienzos independientes de nuevas series causales. En ello consiste el postulado de la libertad. Es la «idea» de la libertad, sobre la que ya se había expresado Kant en la *Crítica de la razón pura* (cf. supra, p. 188s), y que, al mismo tiempo, constituye el horizonte metafísico de la libertad moral.

La religión

En su calidad de «ideas», los postulados no pertenecen al orden de la ciencia, sino al de la fe. Para Kant, el ético y defensor de un primado de la razón práctica, queda de tal manera garantizada la realidad de estos postulados, mediante esta fe de razón, que ninguna certeza teorética puede estarlo más.

«Fe». No obstante el empirismo latente en él, deja Kant bien a salvo a Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Como sobre la base empirista no quedaba espacio alguno para estas realidades, tuvo que apuntalarlas por otras vías. «Así hube de suprimir la ciencia para dejar lugar a la fe.» Pero quien no es ético a la manera de él y suscribe otro concepto de realidad, el que está orientado hacia el mundo fenoménico sensible,

como lo está, por lo demás, él mismo (Cfr. supra, p. 175), no verá ahí más que fe. Y muchos son los que no ven en Kant sino al teórico del mundo fenoménico sensible. Leibniz tomó aquel reino de las ideas por auténtica realidad porque se situaba sobre el terreno de un ideal-realismo filosófico. En Kant, influido por el empirismo y su concepto de realidad, aquel reino ideal e inteligible está en trance de esfumarse, a pesar del primado de la razón práctica y de su «realidad objetivamente práctica». A pesar de las muchas vueltas que da al concepto de fe: («Del opinar, saber y creer», BB 848ss; «Del modo de tener por verdadero mediante una fe práctica», *Crítica del juicio,* 91; «La fe eclesiástica tiene su mejor intérprete en la pura fe religiosa», *La religión dentro de los límites..., Obras,* III, 6), es bien difícil precisar lo que esa fe quiere ser en Kant, una vez que se ha alejado de ella el contenido objetivo del saber. La posteridad ha interpretado muy diversamente el concepto de fe a la luz del desarrollo ulterior de la filosofía de la religión de Kant: unos la entienden como presentimiento (Fries), otros como sentimiento (Schleiermacher), otros como ideal e ídolo (Lange); para otros es un «como si» (Vaihinger).

Religión y moral. Una sola cosa queda clara: en Kant, la religión queda totalmente reducida a la moral. La religión crece en el suelo de la moral y de ella toma su contenido y su misión, que se agotan en impulsar de nuevo la moral. A ella incumbirá el reforzar la eficacia de la ley moral enseñando a mirar el deber «también» como un mandato divino. Pero es sólo un mirar «como si». «La religión no se distingue en nada de la moral atendiendo a la materia, es decir, al objeto suyo..., por ello es una y única y no se puede hablar de religiones diversas, aunque sí de diferentes maneras de fe en la divina revelación y de sus varias doctrinas estatutarias que no pueden provenir de la razón; es decir, de diversas formas de representarse, de modo sensible, la voluntad divina, para abrirle la puerta del influjo en los espíritus; entre esas formas, en cuanto sabemos, es la más perfecta» *(Streit der Fakultüten, Obras,* VII, 36). «Lo teorético de la fe de la Iglesia no puede interesarnos moralmente, si no contribuye a hacernos cumplir todos los deberes humanos como mandamientos divinos, pues es lo que constituye la esencia de toda religión. Esta interpretación nos aparecerá muchas veces obligada, aun a la vista de los textos revelados, y muchas veces lo será de hecho... Se verá que así ha ocurrido siempre en las formas antiguas de fe y las nuevas, relacionadas con los libros sagrados, y que los pueblos más inteligentes las han interpretado así hasta que llegaron a una conformidad entre sus contenidos esenciales y los principios morales universales de la fe» (*La religión dentro de los límites...,* sección: «La fe eclesiástica tiene su máximo intérprete en la pura fe religiosa»). Meta de la evolución religiosa es la resolución de la fe histórica en una fe de pura razón. Cristo, como hijo de Dios, no es una pieza histórica, es solo «la idea personificada del principio moral» *(La religión dentro de los límites... Obras,* IV, 60ss). Todo hombre puede y debería llegar a ser hijo de Dios. La «revelación» de Cristo, gracia y milagro, no se han de entender literalmente. Tales cosas paralizarían razón y libertad si fueran influjos mecánicos externos y condujeran a «acciones forzadas por la esperanza o el temor» (l.c. 115s), siendo así que el hombre, a nivel moral, sólo desde sí y en libertad debe obrar. Por ello la Iglesia, fundación de Cristo, sólo en nosotros puede estar. El reino de Dios sobre la tierra se encuentra en el interior del hombre. La religión no puede ser una realidad pública. La Iglesia universal ha de comenzar a «edificarse como un estado ético de Dios» (1. c. 124). «El paso gradual de la fe eclesial al universal dominio de la fe pura religiosa es el advenimiento del reino de Dios» (1. c. 115).

Cristo y la Iglesia. No sin cierta destemplanza combate Kant lo que él llama estatutos, ceremonias y falsa devoción de la fe eclesial. Todo eso es, según él, superstición y clericalismo. Respira aquí Kant el aire de la ilustración y desciende a

formas algo plebeyas. Que la religión no se desinteresa de la moral es evidente; decir que se agota en lo ético humano es empobrecer su sentido. Kant, al igual que toda la Ilustración racionalista, es ciego para lo histórico, para el misterio, para el culto y para el legítimo simbolismo. Lo numinoso, lo *tremendum y lo fascinans,* típicos fenómenos religiosos, son para Kant «puros» fenómenos.

El Derecho

Lo que, en la filosofía de la religión de Kant, sobra de moral, falta en su concepción del derecho. Define a éste de un modo puramente negativo. Derecho es «el conjunto de condiciones bajo las cuales se puede armonizar el arbitrio de uno con el arbitrio de otro según una ley general de libertad». Según eso, el derecho es cuestión de medidas de fuerza externas tendentes a asegurar aquel orden social, sin una ulterior intención. Hay que separarlo netamente de la moral, que mira exclusivamente a los deberes internos. No se alimentan ya todas las leyes de la ley única divina, como Heraclito proclamara.

Ello es una consecuencia más del empirismo, en el que, ya en Hobbes, con su contrato político, se da esta concepción convencionalista del derecho, que desemboca finalmente en la teoría del derecho fundado en la fuerza. En Alemania la introdujo Thomasius, que consuma la escisión entre derecho y moral. Los juristas la han saludado frecuentemente como un gran adelanto, pues les dejaba abierto el campo de las cláusulas y párrafos jurídicos a una elaboración ajustada, inconcusa. Se daba la posibilidad de las definiciones claras, de las combinaciones y cálculos exactos; en una palabra, se logra una «seguridad» jurídica; pues ya no puede intervenir ninguna fuerza incontrolable, como, por ejemplo, la apelación a la conciencia o al derecho natural.

La consecuencia para la filosofía del derecho fue el positivismo jurídico, y en el gran público se tradujo en dos actitudes sólo distintas en apariencia. Unos decían: lo que es sólo ley no tengo que hacerlo porque no es deber; los otros: lo que es sólo deber no lo tengo que hacer, porque no es ley. Sobre la concepción fundamental del derecho en Kant, orienta rápidamente el breve escrito: *Idea de una historia universal con un sentido cosmopolita,* sobre todo proposiciones 4-7; más ampliamente la *Metafísica de las costumbres*, parte I: «Bases metafísicas de la teoría del derecho» *(Obras*, VIII**,** 20ss y VI, 203ss).

El Estado

A tono con su concepción del derecho, Kant perfila su teoría del Estado. El Estado es una «reunión de hombres bajo leyes jurídicas». Lo mismo que el derecho, no pasa esta asociación de ser una institución meramente externa. Por la fuerza se sojuzga la fuerza disonante posiblemente emergente, y así se crea el espacio necesario para la libertad de los individuos. De ahí la tripartición del poder. El Estado no posee contenido ideal alguno. Tan sólo el precepto negativo: *neminem laedere,* ése es el lema de sus ciudadanos. Es el ideal del liberalismo. Seca negatividad que empobrece el significado de la vida social cívica. Pero descartada, por la fragmentación del espíritu moderno, la visión antigua del Estado como una organización para la educación y regimiento moral de sus miembros, y arrumbado el principio medieval de que cada Estado es una *civitas Dei,* creen muchos que no restaba otra solución mejor.

Más allá del Estado, Kant ensancha su mirada hacia las relaciones interestatales. El ideal de la libertad y la paz ha de presidir estas relaciones entre Estados. El sentido de la Historia universal es la asocución de las mejores constituciones políticas. Pero esto sólo será posible si la humanidad alcanza un estado de paz universal. «Para la paz eterna»,

reza el título de uno de los últimos escritos de Kant. Y con este ideal penetra otra vez la moral en la misma filosofía política. La paz eterna es la idea de una tarea práctica moral impuesta a la política, tanto la interior como la exterior.

C. CRITICA DEL JUICIO

Después de considerado el conocer en la *Crítica de la razón pura* y el querer en la *Crítica de la razón práctica*, emprende Kant en la *Crítica del Juicio* el tema del sentir. En el sentimiento, gusto y disgusto, descubre Kant una relación de fin, por lo que el motivo central de esta tercera Crítica lo constituirá la idea del fin. El fin puede ser subjetivo, si en su posición interviene el hombre o el gusto del hombre, y objetivo si está en función de la naturaleza y de su orden peculiar.

Correspondientemente distingue Kant dos facultades de juicio, una estética y otra teleológica. En ambos casos se somete el mundo a una consideración iluminada por la idea de la libertad; pues el concepto de fin encierra en algún modo un concepto de voluntad, espontaneidad de un sujeto inteligente. «Facultad de juicio» no implica, por tanto, un mero juzgar, cual se entiende en el juicio cognoscitivo, sino un apreciar o estimar con respecto a un fin que supone la libertad.

El juicio estético

El juicio estético se ocupa de lo bello y lo sublime. La estética filosófica de Kant tuvo enorme resonancia en el clasicismo alemán, especialmente en Goethe y Schiller. ¿Qué es lo que interesa propiamente en lo estético? Hablando muy en general, lo que el hombre considera en el arte, según Kant, es la forma pura.

Lo bello. Si la percepción de la forma puramente en cuanto tal es apta - y en esta aptitud está la relación de fin- para suscitar placer en el observador y para agradar en cuanto «bella», en aquella aprobación, expresada con un «esto me agrada», se da una apreciación y juicio estético. El placer estético es algo enteramente peculiar. No coincide con lo simplemente agradable; lo agradable deleita. Tampoco coincide con lo bueno moral; lo moralmente bueno se hace estimar y despierta respeto. Ni coincide tampoco con el deseo; el objeto del deseo está signado con una voluntad de poseerlo. El placer estético, por el contrario, es una aprobación «desinteresada», y una aprobación o asentimiento al contenido objetivo interno de las formas que se nos presentan y nos agradan. Codicia, capricho y deseo callan para dejar hablar sólo a la forma. No obstante la relación de fin al sujeto y a su placer aprobativo, son características de lo bello la objetividad y necesidad. Así define Kant: «Bello es aquello que es conocido sin concepto como objeto de un agrado necesario.»

Lo sublime. Lo sublime se distingue de lo bello por la representación de lo infinito añadido a lo bello. No se mira aquí el objeto del agrado como algo contraído a unos límites, sino como algo suprahumano e imponente. Lo sublime se representa como algo que sobrecoge sin que, con todo, nos atemorice o asuste. Presenta cierta afinidad con la moral, porque encierra algo de imperativo que en cierto modo nos subyuga su contenido, en forma que lo sublime es literalmente lo sublimador.

Para el ideal de cultura estética del clasicismo alemán, la filosofía de Kant sobre lo bello y lo sublime significa algo así como una sanción o justificación de su voluntad educacional.

El juicio teleológico

El juicio teleológico tiene como campo propio el fin en la naturaleza. Lo descubre Kant especialmente en el reino de lo orgánico.

Organismo. En todo organismo las partes reciben su sentido por su relación al todo. Conspiran de tal suerte a la unidad del todo, que ellas entre sí son recíprocamente causa y efecto de su forma, es decir, cada parte es no sólo en orden a la otra, sino también en función de la otra. El organismo no es una simple máquina; posee además una fuerza interna formadora capaz de actuar su eficacia en la materia y así de «organizarla». Imposible explicarse este hecho mecánicamente. «Ninguna razón humana... podrá en absoluto ilusionarse con llegar a comprender la producción de una yerbecita por causas puramente mecánicas» *(Crítica del juicio, § 77; Obras,* v, 409). Una vez descubierto el fin en el reino de lo orgánico, es bien comprensible el intento de ver toda la naturaleza como una totalidad en la que cada parte es solidaria de las demás y cobra su sentido a partir de la idea del todo único y unitario. A esta idea se subordinaría ahora el mecanismo cósmico. Pero no es esto todo. La idea del fin exige forzosamente la ulterior idea de un ser que prefije los fines, es decir, de un ser inteligente. La teleología conduce así a la teología, con tal que sea completada por la «teleología moral» de la razón práctica que ve en el hombre, como ser moral, el fin último de la creación; pues una teleología de nivel puramente físico parecería limitada a una parte de la naturaleza, no iría más allá de ella y su resultado es en general, sólo una «demonoliogía» *(Crítica del juicio § 86; Obras,* V, 443s).

El fin como idea. Pero' el fin es «idea» y vale, por tanto, de él cuanto Kant ha dejado dicho sobre la idea. No es constitutivo, sino sólo regulativo. Contemplamos en esta altura de la filosofía de Kant al mundo como investido de fines, iluminado por la teleología. Sin embargo, especulativamente, científicamente, no pudimos demostrar ninguna finalidad en el mundo. Todo lo veíamos en él encadenado por el determinismo causal, y la investigación de la naturaleza no podía entablarse sino según los principios de la mecánica. Un proceso de la naturaleza que debe ser mirado dentro del orden de necesidad del nexo causal, podemos también considerarlo como no «casual», es decir, como si su forma hubiera sido configurada de un modo libre, dentro de un orden de finalidad *(Crítica del juicio, § 75; Obras* v, 396). Pero no estaba excluida por ello la posibilidad de una contemplación del mismo mundo desde ciertos ángulos de unidad. Uno de estos puntos de vista unitarios es la idea del fin.

Fines auténticos sólo los encontramos en nuestros proyectos humanos y en las señalaciones de objetivos a nuestro obrar. En la naturaleza nada podemos encontrar ni demostrar objetivamente de este producirse las cosas según un plan y fin. Si el organismo de los vivientes se nos presenta como si su formación obedeciera a un plan, hay que ver en ello tan sólo una proyección de nuestras formas intuitivas humanas, que despiertan en nosotros aquella impresión. En realidad, lo que se nos da es el organismo en su ser acabado, en modo alguno se nos da intuitivamente la supuesta idea que presida y dirija aquel evolutivo hacerse.

Otra cosa sería para Dios. «Podemos, efectivamente, representarnos un entendimiento que, por ser intuitivo y no discursivo como el nuestro, parte de lo universal sintético y baja de ello a lo particular, es decir, va del todo a las partes», un entendimiento que proyecta, pensando primero el todo, y subordinado después al todo, como a su fin, cada una de las partes. Pero nosotros, los hombres, no estamos en posesión de tal entendimiento arquetipo y al mismo tiempo creador. Queda sólo a nuestro alcance la «idea» del fin, un «ver como si». Por esto Kant, en el problema de la teleología del mundo, rechaza tanto a Epicuro y Spinoza como al teísmo; éste ha dado demasiado y aquéllos demasiado poco al «fin». La naturaleza puede explicarse no sólo causalmente; hay también fin, pero el fin no es una realidad demostrable, es sólo idea.

Parecía por un momento que iba a reaparecer el *mundus intelligibilis,* el de Leibniz y el de la dirección filosófica ideal-realista; pero este brote se ve ahogado por las consecuencias de la doctrina Hume: no se nos dan más que fenómenos, que son inconexos, puesto que el mundo está fundamentalmente fragmentado en partes simples, que se reúnen según reglas, entre las cuales no se encuentra precisamente la noción de finalidad. Spinoza y Hume sólo utilizan la categoría de causalidad (mecánica y ciega). Y así también, en definitiva, Kant. Los fines en la naturaleza no son algo intuíble; por tanto, no son objetos, y sólo pueden ser introducidos a título de «ideas».

Es la única concesión que pudo hacer Kant a una visión del mundo *sub specie aeterni.* Bien poco es; pues la «idea» no juega su papel sino *post factum,* sin virtualidad para anticipar el proceso, como la tuvo la auténtica idea platónica del ideal-realismo filosófico, que la miró siempre como una participación del *intellectus archetypus.* El empirismo hizo olvidar al hombre su cercanía a Dios en este punto y le dejó abandonado al hilo del acontecer mundano.

Cometido de la tercera «Critica»

Por ello no vemos claro cómo pueda alcanzar la *Crítica del juicio* la meta que se había propuesto. Kant mismo advierte el dualismo antes subrayado (p. 194), en que peligra escindirse su filosofía. Como se describe en la segunda Introducción a la *Crítica* del juicio, hay dos campos al parecer irreconciliables: por un lado, el reino de lo sensible, unido bajo el concepto de naturaleza con el aglutinante de la causalidad mecánica necesaria; por otro, el reino de lo suprasensible, unido bajo el concepto de libertad e iluminado por los fines de la voluntad moral y autónoma. ¿Qué puente podrá tenderse entre ambas riberas? Kant lo quiere deducir de la condición moral del hombre encarnado en una situación temporal y fenoménica.

Supuesto que el deber moral nos indica que la razón con sus leyes prácticas ha de tener un influjo sobre el mundo de los fenómenos en el que el hombre vive (cf. supra, p. 212), también habrá de darse «un principio de unidad de lo suprasensible que esté en la base de la naturaleza, algo, por tanto, que esté prácticamente contenido en el concepto de libertad». Este principio de unidad, capaz de hacer posible el paso de los principios del modo de pensar teorético a los principios del modo de pensar práctico, sería la idea de finalidad. El fin, dado sólo propiamente en el querer humano, podría también transportarse a la naturaleza, al menos como una idea heurística, de manera que finalmente y de un modo absoluto y universal todo el ser viniera a subsumirse bajo este principio de razón (fin-idea-razón); con lo que de paso quedaría superada toda la contingencia casual (causalidad irracional, ciega) del mecanismo *(Obras,* V, 1839).

Los seguidores de Kant subrayan con fruición que en la *Crítica* del juicio realiza al fin un esfuerzo para restablecer la unidad del espíritu humano. Tal intención la proclama efectivamente Kant. Ya en el *Fundamento* de 1785 había sentido, como una necesidad, la unidad de la razón teorética y de la razón práctica, «pues al fin y al cabo es una misma razón, que se distingue meramente en su empleo» *(Obras,* IV, 391; también *Crit. R. Práct., Obras,* V, 121). Lo que no es fácil probar es que la realidad corresponda a la intención; la *Crítica del* juicio no contiene, en efecto, puntos de vista realmente nuevos. En definitiva, el conocimiento científico sigue coartando al mundo fenoménico, sin otra ley que el determinismo causal, y la finalidad no pasa de ser un «como si».

Así era ya en las dos primeras *Críticas y* subsiste invariable en la tercera. Se ha dicho: «Si se mantienen las bases del sistema kantiano, no es dable construir la problemática de la *Crítica del juicio»* (Aebi, p. 91). Esto es exacto, si se piensa en el Kant de la razón teorética. Pero también está el Kant de la razón práctica, que exige al

hombre mirar y configurar todo el conjunto del mundo sensible desde el «logos» (cf. supra, p. 212). Kant pudo ser, pues, un metafísico. El lastre que se lo impide es el empirismo.

D. ADVERSARIOS Y SEGUIDORES DE KANT

Adversarios

Las obras de Kant suscitaron al punto una nube de objeciones que todavía hoy encuentran eco.

Ya en 1782 *Christtian Garve* (†1798) tachaba a Kant de idealista absoluto, al igual que Berkeley, encerrado en sus representaciones subjetivas. Kant respondió a las acusaciones de idealismo en los *Prolegómenos* y en la 2.ª edición de la *Crítica de la razón pura,* haciendo profesión de idealismo crítico: se dan cosas reales, pero se han de precisar bien los límites de nuestro conocimiento; debemos discernir (crítica) lo que es posible y lo que no lo es; el «en sí» de las cosas permanece inaccesible a nuestra facultad; sólo nos es dado conocer el fenómeno; ése es nuestro campo y nuestra frontera.

Pero ese concepto de «cosa en sí» resulta ahora lleno de aporías. *Fr*. H. Jacobi († 1819) objeta que Kant está en contradicción con su propia teoría, cuando aplica la categoría de causa a las cosas en sí para explicar cómo se originan de las cosas corpóreas las afecciones de los sentidos; consecuente con sus principios, sólo debería haber aplicado dicha categoría a los fenómenos. *G. E. Schulze* expresa el mismo parecer en *su Aenesidem* (1792).

También censura Schulze el empeño de Kant por revestir de validez lógico-trascendental a meras formas subjetivas. Lo lógico hubiera sido retomar a Hume, en el que las formas subjetivas son de veras subjetivas, es decir, son psicologismo y no lógica.

Johann Gottfriled Herder (cf. supra, p. 159) no ve en la *Analítica trascendental* más que «áridos desiertos poblados de engendros de la mente» y «palabrería hinchada y nebulosa».

Seguidores

Los seguidores de Kant fueron, no obstante, superiores en número. Nos da bien el tono de su entusiasmo el juicio de Jean Paul († 1825): «Kant no es una luz del mundo, sino todo un sistema solar destellante.» Mucho contribuyeron a la difusión del kantismo: *Karl Leonhard Reinhold* (t *182'3), con sus Cartas sobre la filosofía de Kant,* escritas en estilo popular; *Salomon Maimon* († *1800),* que elimina la cosa en sí y prepara con ello la transición a Fichte, y Jak. *S. Beck (*† *1840).* Otros muchos podrían citarse.

El mismo clasicismo alemán tomó ciertas ideas características suyas de la filosofía kantiana; en menor grado *Goethe,* que leyó, no obstante, con interés la *Crítica del juicio;* más ampliamente *Schiller.* Bastará oír las expresiones de este último, como cuando dice, hablando de lo verdadero y lo bello: «No está fuera; allí lo busca el necio; está en ti; tú lo produces eternamente.» Sólo que los ideales de Schiller se acercan más al esteticismo de Shaftesbury y están en desacuerdo con el rigorismo ético de Kant.

Pero lo que aseguró el triunfo de Kant fue el aplauso de los filósofos, que día a día se fue conquistando. No sólo Alemania; también Francia, Holanda e Inglaterra se abrieron al movimiento kantiano. Y cuando finalmente los hombres del idealismo alemán se

alzaron sobre el pedestal de Kant, no pudo quedar ya duda de la trascendencia secular de su pensamiento.

Tras un corto paréntesis de retroceso, en las décadas centrales del siglo XIX, sonó de nuevo la consigna «¡Vuelta a Kant!» y se produjo el poderoso desarrollo del neokantismo.

Hoy se encuentra otra vez en retroceso. Pero aun estando Kant superado en tantos aspectos, su influjo se deja sentir aún en todo el ámbito filosófico, y nadie que quiera hacerse oír en filosofía podrá dispensarse del diálogo con él.

FICHTE

Idealismo subjetivo

«La obra de Fichte señala uno de los grandes recodos en la historia del pensamiento filosófico. Con él comienza con potente empuje una serie cerrada de movimientos y sistemas filosóficos que, por su denuedo, pretensión y colosales proporciones, contarán entre lo más grandioso que el espíritu humano indagador jamás haya ideado. La singular potencia especulativa que el espíritu alemán llevaba en su interior... se desborda, a partir de aquí en anchuroso cauce» (Heimsoeth). Es el idealismo alemán que ahora se levanta. El punto de partida lo constituye la filosofía de Kant. Fichte se apoya conscientemente en Kant y desde él avanza. Pero es el Kant de la razón práctica el que se revela a Fichte como el verdadero Kant. No le interesan tanto a Fichte el ser y el cosmos cuanto el hombre y sus posibilidades interiores específicamente humanas.

Ya Kant vio en el hombre un valor absoluto. Con todo, para él había algo más que el hombre. Ahora el hombre lo es todo. El «yo» de Fichte es la fuente originaria de todo el ser cósmico. El idealismo de Kant era un idealismo crítico. Su intento fue trazar las fronteras del mundo de representaciones del hombre. Para el «yo» cognoscitivo y volitivo de Fichte no hay límites. Por eso llamamos subjetivo a este idealismo que reduce al sujeto todas y cada una de las cosas, que lo es todo. El trascendentalismo se ha hecho perfecto. El método del saber invade y constituye lo sabido mismo. La dualidad de sujeto y objeto queda eliminada, aspiración en que van de la mano Fichte, Schelling y Hegel; al principio, al menos, pues el último Fichte, igual que el último Schelling, saltarán fuera de este cerco. Universalmente se ha notado la audacia y aun la temeridad de la especulación fichteana en torno al «yo». Pero a vuelta de toda crítica, no se puede desconocer el elevado «ethos» que hay detrás de todo el sistema tendente, aún con más vigor que en Kant, a salvar la libertad y dignidad del hombre frente a la naturaleza y la materia. Por esto se podrá designar con justicia a este idealismo como un idealismo ético.

Vida y obras

Johann Gottlieb Fichte nació en la Alta Lusacia en 1762, de familia modesta. Inesperadamente se hizo famoso por su escritc primerizo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* 1792, que publicado, casualmente anónimo, pasó por la obra de Kant largo tiempo esperada sobre filosofía de la religión. Tanto había entrado Fichte en el pensamiento de Kant. En 1794 aparece su obra principal *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Es el libro que echa el puente de la deducción trascendental de Kant al idealismo postkantiano, y que señala el nacimiento de una filosofía absoluta del espíritu, la filosofía del subjetivismo alemán. En el mismo año es nombrado Fichte

profesor en Jena, la ciudad de los primeros románticos, en la que también Schelling y Hegel iniciaron su docencia.

Del tiempo, de Jena son además los *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissensehaftslehre* (1796), y *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftiwlehre* (1798). Un artículo de Fichte en el «Philosophisches Journal» de 1798 con el título *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* le ocasionó la acusación de ateísmo y hubo de abandonar la Universidad de Jena en 1799.

Fijó, finalmente, su residencia en Berlín y fue allí el centro de todo un nuevo movimiento intelectual, apoyado especialmente en los cenáculos románticos (Federico Schlegel, Dorotea Veit, Federico Schleiermacher). Al período de Berlín pertenece su utopía política *Der geschlossene Handelstaat* (1800), *Ueber die Bestimmung des Mensehen* (1800), *Grundzüge des gegenwürtigen Zeitalters* (1804), *Anweisung zum seligen Leben* (1806), y una serie de nuevas exposiciones e introducciones a su teoría de la ciencia. Tras corta actividad en Erlangen y en Königsberg, es nombrado finalmente profesor de la Universidad de Berlín, fundada en 1809, y de ella es luego elegido primer rector. Cuando por estas fechas sucumbió Alemania al imperialismo napoleónico, ocupó Fichte un puesto destacado en el movimiento nacional de resistencia y publicó sus célebres *Reden an die deutsche Nation*, 1808-09. En 1814 muere de gangrena. La última redacción de su *Wissenschaftlehre*, escrita en el lecho de muerte, y no terminada, parece ser la más importante.

Fichte parte de una doble base para construir su filosofía; la reflexión sobre la naturaleza del saber y sobre el sentido del querer. Consecuentemente, elabora por un lado una teoría de la ciencia, por otro una teoría moral.

Teoría de la ciencia

Idealismo absoluto. La teoría de la ciencia pretende desarrollar el sistema de las formas necesarias de representar y conocer; quiere ser, pues, una filosofía primera o una ontología fundamental.

De Kant a Fichte. A eso en realidad apuntaba Kant con su deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento.

Fichte se instala en ese punto del pensamiento de Kant, al que quiere, sin embargo, completar, ya que a su juicio Kant se ha quedado a medio camino. Fichte es más radical. En realidad Kant, a juicio de Fichte, ha tomado sus categorías de la experiencia; de ningún modo podrá demostrar que tales categorías constituyen «el sistema de las formas necesarias del obrar» de la conciencia y que son exclusivamente formas de inteligencia pura. El hecho de que subsistan para Kant las cosas en sí y las afecciones sensibles emanadas de aquéllas, muestra bien claro que Kant no nos ha dado puros modos del entendimiento. Podían agarrarse los «dogmáticos» a esta declaración de Fichte para hacer valer que las categorías kantianas efectivamente representan leyes trascendentes del ser. En realidad, la afirmación de Fichte es históricamente exacta. Las categorías kantianas tuvieron otro origen bien distinto de la deducción trascendental. Fichte toca luego una aporía molesta para Kant, que también señalaron Jacobi, Aenesidemus (Schulze) y Reinhold. Es la ya mencionada objeción (supra, p. 201) de que si se da efectivamente un significado a las afecciones causadas por las cosas en sí, cae por tierra la espontaneidad de las formas aprioricas, y si, por el contrario, se quiere salvar esta espontaneidad, las afecciones están de más.

Según Fichte hay sólo dos filosofías posibles: el dogmatismo y el idealismo. El primero admite cosas en sí trascendentes al pensamiento y priva con ello al «yo» de su

libertad (espontaneidad), aparte de que no es nada claro de entender cómo algo que no es espíritu ni conciencia pueda ejercer su influjo en el espíritu y en la conciencia. El segundo, el idealismo, no admite más que representaciones, que hace emanar del «yo», con lo que éste queda libre e independiente. Entre estos dos puntos de vista es preciso elegir prácticamente. No es dable una decisión teorética; pues ni uno ni otro puede ser especulativamente probado o refutado; se tratade una posición última, fundamental. Todo depende de nuestra decisión personal. «Qué clase de filosofía se escoja... depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que podemos arreglar a nuestro gusto, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.»

Fichte fue un hombre activo, y se decidió por el idealismo para soltar todo lastre de dependencia y conquistar la plena espontaneidad del «yo». También Kant vio en el idealismo este lado de espontaneidad, y las categorías no eran sino una expresión de la dinamicidad creadora del espíritu. Pero la piedra de escándalo fue la materia y la «cosa en sí», rebeldes a aquella espontaneidad. Ahora, en Fichte, el sujeto pone también la materia; el espíritu lo es todo. Estamos ante un idealismo absoluto, una declarada y desnuda filosofía del espíritu. En Kant el entendimiento puro venía a ser como un demiurgo griego; trabajaba sobre un material que se le ofrecía y que imponía ciertas limitaciones a su acción. En Fichte el espíritu es como el Dios de la Biblia, que lo crea todo de la nada. «Así pues, la teoría de la ciencia deduce a priori, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acaecer en la misma percepción, es decir, a posteriori»*(Sonnenklarer Bericht;* Exposición clara como el sol, lec. 2.ª, *Obras,* II; 355).

La teoría de la ciencia «construye absolutamente a priori toda la conciencia común de todos los seres racionales en cuanto a sus trazos esenciales, lo mismo que la geometría construye absolutamente a priori las maneras universales de limitación del espacio por cualquier ser racional» (1. c., lec. 3.ª, *Obras,* II, 379*).*

La idealidad como realidad. Esto no quiere decir que «del concepto del "yo" se saque toda la ciencia como los cascos de una cebolla», es decir, por medio de un análisis de lo que está ya obscuramente contenido en el *"yo" (1. c., 375), y* menos aún que lo que allí se construya sean puras construcciones de la mente; «la teoría de la ciencia es realista», existe una «fuerza totalmente enfrentada a todas las naturalezas finitas, el "no yo", de la cual dependen aquéllas en cuanto a su ser empírico». Pero la teoría de la ciencia afirma tan sólo que dicha fuerza opuesta es simplemente sentida. No es científicamente conocida. Con ello parecería venirse abajo todo el idealismo. Pero se añade a renglón seguido: «Todas las posibles determinaciones de esta fuerza y de este "no yo" que puedan darse hasta el infinito en nuestra conciencia, se compromete [la teoría de la ciencia] a deducirlas de la potencia determinante del "yo" y efectivamente las podrá deducir de ahí, con tanta certeza como es teoría de la ciencia.» Por aquí se ve que, para Fichte, «realidad» es igual a idealidad; todas las formas empíricas de la conciencia (lo que llamamos realidad) son en definitiva deducibles del «yo».

No queda ya ningún máterial lógicamente amorfo, dirán los neokantianos. La nueva ontología es, por consiguiente, una «historia pragmática del espíritu humano», como llama también Fichte a su teoría de la ciencia. Y no sin razón, una vez que le ha asignado como tarea «el deducir a partir del entendimiento todo el ser del fenómeno».

Dialéctica del «yo». ¿Cómo se las arregla el espíritu para poner en marcha este proceso evolutivo creador del ser?

Intuición intelectual. Basta a la conciencia, responde Fichte, contemplarse a sí misma y darse cuenta de los presupuestos básicos de su propia posibilidad; con ello se

hacen transparentes las determinaciones fundamentales de la conciencia, unas en función de las otras; pues si una cosa se da, todo lo demás debe darse, y precisamente en la forma en que se da *(Sonnenklarer Bericht,* lec. *2.ª, Obras,* 11, *349).* Como entre las figuras geométricas existe una conexión regular, de tal manera que lo uno se sigue de lo otro, así también tiene la conciencia una regularidad inmanente, según la cual fluye con necesidad todo cuanto en ella se contiene, hasta los más mínimos detalles.

La teoría de la ciencia «parte de la más simple y más característica determinación de la conciencia, de la intuición o la "yoidad", y avanza en la suposición de que la autoconciencia plenamente determinada es el último resultado de todas las demás determinaciones de la conciencia, hasta llegar a la deducción de ésta, soldándose a cada eslabón de su cadena uno nuevo, del que le consta, en intuición inmediata, que igualmente para todo ser racional ha de darse aquella misma conexión y concatenación» (1. c. lec. *3.ª, Obras; II, 379s).*

Ya por el ejemplo aducido de la regularidad geométrica se ve claro que se trata aquí de una conciencia «pura», paralela del entendimiento puro de Kant; no de un proceso psicológico, sino de una génesis lógico-trascendental, al modo del matemático, que, al enseñar su ciencia, no toma por fundamento el modo como de hecho los hombres cuentan, sino el modo como deben contar. El matemático enseña el cálculo recto, y Fichte la conciencia recta, que no es mero ser consciente de algo, sino «saber». Fichte contempla la conciencia en su forma ideal, y descubre las condiciones necesarias y absolutas que sostienen el saber y, conjuntamente con él, el ser. En ello está su intuición intelectual.

Proceso tricotómíco dialéctico. El método seguido para esta deducción de todas las determinaciones fundamentales de la conciencia es el célebre proceso dialéctico en tres fases, tesis, antítesis y síntesis, proceso que desde ahora se impone en todo el idealismo alemán.

Tesis. Comienzo originario de toda conciencia es que el «yo» se pone a sí mismo: *«yo» soy «yo»* (tesis). Es la primera posición absolutamente hablando. Basta pensar cualquier cosa, v.g., esto es esto, dicho en general, A = A, para comprobarlo. En el segundo A (predicado) recordamos el primer A (sujeto) como un A puesto así y no de otra manera por nosotros, y vemos claro que igualmente en el segundo A no hacemos sino volver a mirarnos a nosotros y así somos idénticos a nosotros mismos. Análogamente en todos los contenidos de conciencia. Nos reconocemos y nos experimentamos en ellos siempre sólo a nosotros mismos, al «yo» como «yo»: En el primer paso de la marcha dialéctica, la tesis, hemos encontrado ya, según se ve, dos principios ontológicos de gran importancia el principio de identidad y la categoría de realidad, pues ha quedado puesto algo positivamente, realmente, «soy».

Antítesis. Pero a la posición del «yo», en la tesis, debe seguir al punto la antítesis, el «no yo». El «yo» se pone enfrentado con un «no yo», y tiene que ser así, pues un «yo» sin un «no yo» es tan impensable como una derecha sin una izquierda. Con ello tenemos oposición y negación y dos nuevos principios ontológicos de especial importancia, el principio de contradicción y la categoría de negación. Pero como el «yo» se opuso a sí mismo un «no yo» (suprimida toda determinación desde fuera del sujeto, en gracia de la libertad y espontaneidad del mismo sujeto), ostensiblemente el «yo» se ha autolimitado o escindido.

Síntesis. Y volviendo ahora la mirada al «yo» total, resulta el tercer paso del proceso, la síntesis, superación de la contradicción. En ella reconocemos la unidad del «yo» y del «no yo» en una originaria y fundamental subjetividad, en el «yo» absoluto, de forma que la síntesis en sí es lógicamente lo primero, y la dialéctica representa el camino por el cual el uno, el espíritu, se explicita en lo múltiple. Y como elementos

ontológicos recogemos aquí el principio de razón suficiente y la categoría de limitación. También en Kant la tercera categoría de cada serie contenía debajo de sí, en síntesis, las dos primeras.

Un ejemplo según Fichte: Conocemos el oro cuando lo ponemos en su peculiar esencia; después lo distinguimos de la plata, del cobre, etc.; luego los reunimos todos de nuevo bajo el concepto de metal, y en esta síntesis descubrimos el fundamento de su posibilidad.

Echando mano de este método, cree Fichte haber explicado toda la conciencia en devenir, pues cada síntesis, a su vez, puede ser considerada como tesis, de modo que el proceso continúa por los mismos pasos sin interrupción, hasta descender a los últimos detalles de nuestro conocer. Del mismo modo se ufana Fichte de haber esclarecido el mundo del saber en su verdadera esencia; comprender este mundo en su estructura no es otra cosa que comprender la estructura de la conciencia. La historia del ser es la historia de la conciencia. Y la regularidad funcional de ésta, es decir, su ritmo dialéctico, es lo que constituye la auténtica esencia del saber.

Las dificultades de esta concepción fueron puestas una y otra vez de relieve. El concepto del yo cambia de sentido con harta frecuencia y muy caprichosamente. Ya es el yo absoluto, universal e infinito; ya el particular, individual, limitado. Se ha hablado de una trasposición de conceptos. Se ha llegado incluso a mirar toda su construcción como un sueño romántico «abocado a un caos de palabras y conceptos» (Jean Paul).

Dialéctica de Fichte y deducción kantlana. Lo que es ciertamente claro es la intención de Fichte de reelaborar la deducción trascendental de Kant, convirtiéndola en un puro y total formalismo inmanente del espíritu. No se puede negar que el proceso dialéctico tricotómico representa un esfuerzo genial para acercarse a la forma y función del espíritu en su más íntimo ser, es decir, en su génesis. La cuestión es si esta ética formal del espíritu, con su eliminación de sujeto y objeto, se queda dentro del espíritu mismo, o llega a algo que es más que pura función espiritual. Del fondo póstumo aún no publicado habrá que esperar nuevas aclaraciones y resultados sobre el tema.

Kant desechó, por nebulosa, la teoría de la ciencia de su discípulo. Fichte respondió en tonos bastante vehementes, en carta a Reinhold, llamando a Kant cabeza desquiciada y afirmando haber él comprendido el espíritu de Kant mejor que Kant mismo. No anda del todo descaminado, pues a la luz del *Opus postumum* sabemos hoy que también Kant al final estaba de vuelta, dispuesto a aplicar la deducción trascendental a la misma materia y contenido del conocer, dando en esto la razón a la interpretación de Fichte que antes le había horrorizado.

Doctrina moral

Ética. En la ética encontramos igualmente el formalismo radical que hemos visto en la teoría de la ciencia. Fichte entiende la posición de objetos por el espíritu como auténtica actividad. Su dialéctica no es, como la de Platón, desentrañamiento analítico de ideas, sino un hacer eternamente progresivo. En el vestíbulo de su filosofía habrá que escribir el lema de Fausto: *Im Anfang war die Tat* (en el principio era la.acción). La teoría de la ciencia se transforma en doctrina moral, y la teoría del ser, en ética. «No obramos porque conocemos, sino conocemos porque estamos determinados a obrar; la razón práctica es la raíz de toda razón» *(Obras*, II, 263*).* La naturaleza y sus objetos nada significan para el hombre Fichte; no son para él más que pretextos de acción humana, «materiales sensibilizados del deber», una resistencia que hay que

vencer, un campo de ejercicio del «yo», en el que éste se prueba y acrisola. La piedra angular de su ética la constituye, efectivamente, la propia actuación y autorrealización del «yo»: «Cumple siempre tu definición.»

¿Moral formal o material? El «yo» autorrealizado, como base de la ética, podría a primera vista hacer creer que Fichte substituye el formalismo de Kant por una ética material de valores tomando el «yo» como valor determinado. Lo cierto, sin embargo, es que se mantiene en el formalismo. No escuchamos, en efecto, otra consigna que el formal y vacío « ¡Hacer, hacer! ¡Para esto existimos!» La voluntad pura que, análogamente al saber puro, constituye la moralidad, ha de ser, según Fichte, algo fundamentalmente distinto de aquel querer inferior que no es más que un desear, atento sólo a la satisfacción de necesidades y apetitos, a tono con el utilitarismo, eudemonismo y hedonismo; en él, el hombre no es más libre que el animal, a merced, como éste, de los ocasionales estímulos fisiológicos emanados del ambiente material. También se ha de distinguir esta voluntad pura de toda forma de apetencia de poder o dominio. Es «pura» voluntad de razón, es la voluntad ideal de la humanidad en general, con la que ha de conformarse la voluntad individual, tomando ésta a aquélla como la norma pura de todo querer en un proceso de acercamiento infinito. Si preguntamos ahora en qué consiste esa voluntad pura, la respuesta que nos da Fichte es siempre la misma: « ¡Hacer, hacer! ¡Para esto existimos!»

Pero ¿sabemos ya con ello qué tenemos que hacer? Lo mismo que el formalismo de Kant, también la ética de Fichte necesita completarse con una teoría material de valores. Ambas éticas son en este sentido una expresión inadecuada de la moralidad. Y particularmente a la ética de Fichte le acecha el peligro de caer en un dinamismo polifacético de fachada grandiosa, pero detrás de la cual no hay en realidad más que una πανουργία (cf. tomo I, 911).

Así es, en efecto, si lo que da el tono es el mero impulso de acción y poder, habilidad para todo, sin discriminación de bien y mal, cual acaece en la posterior filosofía de la vida. El principio ético de Fichte degenera aquí, en esta filosofía de la vida, en indiferentismo valórico y aun en oposición al valor, como el subjetivismo kantiano se torció malamente, en esa misma filosofía, en puro relativismo.

No obstante estos defectos, es preciso reconocer que tanto en la moral de Kant como en la de Fichte alienta un «ethos» auténtico, el ideal de la libertad y de la autonomía del hombre. Decimos autonomía, pues es evidente que esta ética de la voluntad pura de Fichte implica la autolegislación. La autonomía consiste precisamente en que el «yo» es el que se realiza a sí mismo.

El formalismo y la idea del deber aseguran que este «yo» es el «yo» puro. En estos puntos concuerda plenamente Fichte con Kant, y ambos cuentan en la historia entre los que han superado el utilitarismo de todas las éticas empíricas, que someten al hombre a lo puramente fáctico y a su contingencia. Es un mérito que no podrá subrayarse lo bastante en una era de imperio de la técnica, en la que los hombres se preocupan cada vez más de las cosas que, si bien hacen agradable la vida, acaban por hacer esclavos suyos a los hombres.

Sentido de la existencia. En el libro 3.º de su *Destino del hombre (Bestimmung des Menschen)* traza Fichte en breves rasgos el sentido de la historia del hombre que se alza desde la naturaleza, la supera, entra en la cultura y en la historia y finalmente monta sobre la tierra un paraíso en el que, gracias a las invenciones del espíritu humano, el trabajo deja de ser una carga, «pues el ser intelectual no está destinado a ser un portador de fardos», y donde reinará una paz perpetua. Igual que Kant en esto. Pero Fichte no se contenta con esto. ¿Qué clase de vida será ésta? se pregunta. «¿Comer y beber para volver luego a tener hambre y sed, y poder de nuevo comer y beber hasta que se abra a

mis pies el sepulcro y me trague, y ser yo mismo alimento que brota del suelo? ¿Engendrar seres semejantes para que también ellos coman y beban y mueran y dejen detrás de sí otros seres que hagan lo mismo que yo hice? ¿A qué este círculo volviéndose incesantemente sobre sí mismo... este monstruo, devorándose constantemente a sí mismo para poderse de nuevo engendrar, y engendrándose para poderse de nuevo devorar?» *(Obras,* II, 226). Por ello Fichte no se satisface con esta realidad sensible ni con semejante paraíso. Pronunció ya su sentencia sobre K. Marx, antes de que éste escribiera. La realidad que busca Fichte es lo suprasensible. Es la verdadera realidad y la auténticamente humana. Y no comienza solo más allá de la tumba. Está ya aquí y ahora y es la que hace al hombre hombre. «La verdadera vida no cree, efectivamente, en la realidad de esta multiplicidad cambiable, sino que cree exclusivamente en su inmutable y eterno fundamento, que está en el ser de Dios; fundida inalterablemente con todo su pensamiento, con todo su amor, su obediencia y su última fruición, y perdida en este fundamento. Por el contrario, la vida de apariencia no conoce ni posee unidad alguna, sino tiene lo múltiple y lo cambiable por el verdadero ser» *(Exhortación,* Confer. 3ª; *Obras,* V, 446*).*

La filosofía de Fichte podría traer a la conciencia del hombre actual la verdad de que el mundo debe estar subordinado a él y no él al mundo. Siempre, empero, habrá de subrayarse que estos formalismos han de ser completados con una idea del hombre henchida de valores materiales determinados; de otro modo, quedan desprovistos de valor.

Ética y comunidad. Un nuevo concepto, que se orienta acaso en esa dirección material y en la que Fichte se aparta de Kant, es el alto significado concedido por Fichte, dentro del ámbito ético, a la comunidad humana. En ningún otro campo se experimenta más certeramente lo que es aquella voluntad pura que en el ambiente social. Los otros hombres no son, como la naturaleza externa, mero obstáculo que hay que superar para la actuación y auto-afirmación del «yo», sino compañeros de viaje y apoyo en la ascensión ética. Hay héroes de la moralidad, genios de la virtud, como, por ejemplo, los grandes fundadores de religiones, que nos representan al hombre en su expresión cada vez más pura, y van delante de nosotros en nuestro camino.

Y no sólo los hombres extraordinarios, también el tipo medio de la sociedad humana nos ofrece material para nuestro perfeccionamiento moral, en los deberes comunes del hombre y en los particulares de la profesión, estado social, familia. Brindando todos a todos posibilidad y aun ayuda para el cumplimiento del propio cometido moral, alcanza el «yo» a través del «tú» su propio complemento. Así, la ética de Fichte se convierte en una ética de comunidad. Aún se le queda adherido cierto formalismo, pues el concepto de comunidad, como el de «yo», necesita de un contenido concreto. Son muchas y varias las maneras de comunidad que se ofrecen a la mente y no se nos da aquí un criterio de determinación.

Derecho y Estado. Dado que el hombre no siempre es pura voluntad, la comunidad tiene que defenderse de los abusos de algunos de sus miembros, para garantizar a cada uno toda aquella libertad externa que sea posible para el desenvolvimiento autónomo del «yo». Así nacen el derecho y el Estado. El Fichte de la primera época separó el derecho, igual que Kant, como mera medida externa de fuerza, del orden moral, reino del deber interno. De acuerdo con ello, para él el Estado es también una institución que cuida de la seguridad y libertad externa de los ciudadanos mediante el empleo de la fuerza. Tiene asimismo su origen en un pacto sobre la base de una libre conformidad y por amor de aquellos fines. Se deriva de ello que el Estado ha de garantizar el cuerpo, la vida, propiedad y derecho al trabajo. Ha de procurar para ello que no haya indigentes ni

ociosos. Tiene derecho de limitar, caso de necesidad, la libertad de industria, de comercio y de cambio de domicilio. En gracia de la verdadera comunidad, y para no perturbar el equilibrio interior, deberá ser monopolizado el comercio exterior en el grado en que, en general, éste deba ser atendido, pues el ideal sería un Estado comercialmente cerrado. Flota, pues, en el pensamiento de Fichte un ideal de Estado de fuerte tono socialista. Fichte se inclinó, en su primera época, con entusiasmo fanático en favor de la revolución francesa.

El Fichte de los últimos años, desde los *Discursos a la nación alemana* y la *Teoría del Estado* de 1813, piensa de una manera notablemente distinta. El Estado no es ya para él una mera institución de vigilancia, sino un Estado de educación y cultura. Son visibles los influjos de Pestalozzi, que empujan a Fichte a una posición extrema en sentido contrario, hasta ver en el Estado una institución docente coercitiva.

Por este mismo tiempo queda substituida la concepción cosmopolita de nuestro filósofo por el ideal de un Estado nacional y de una educación nacional. También aquí incurre en exageración; la suerte del pueblo alemán será la suerte de la humanidad: «No queda otra salida; si os hundís vosotros, se hundirá la humanidad, sin posibilidad de nueva restauración.»

Fichte en sus últimos años

Teoría de la ciencia. Fichte no pudo sostenerse en el primer subjetivismo absoluto, para el que todo ser era posición y actividad del «yo» expansivo y vital. Ya en la *Exhortación* a la vida feliz (1806), precede el ser al hacer y al deber. Aquí se da «el otro» de la sensibilidad, del precepto del deber, y sobre todo de Dios. La trascendencia y el contenido que sobrepuja la forma, más allá del método, se muestran ahora en Fichte, a diferencia de Hegel, aun dentro de la inmanencia de su filosofía del espíritu. El idealismo «subjetivo» se hace de nuevo «crítico», a un nivel superior, tras de la fase trascendental en que se eliminó la cosa en sí. Y en la última versión de la teoría de la ciencia aparece el ser divino, uno, eterno e inmutable, como la única realidad auténtica. El sujeto se configura allí a imagen y semejanza de Dios. De un soneto póstumo son estos conceptos: El eternamente uno vive en mi vivir, ve en mi mirar; nada existe sino Dios y nada es Dios sino vida; muy claro se alza el velo ante ti. Ese velo es tu «yo»; muera lo que es caduco y vivirá sólo en tu anhelo. Penetra lo que sobrevive a ese anhelo y el velo se te hará visible como velo, y sin velo verás el vivir divino.

Filosofía de la religión y de la historia. Para el Fichte de los primeros años, religión es, lo mismo que para Kant, igual a moralidad. «Lo divino se constituye por el recto obrar. Dios es el mismo orden moral vivo y eficiente› «No nos hace falta otro Dios, ni podemos imaginarnos otro distinto de éste.» Esto le valió a Fichte la acusación de ateísmo. En la *Exhortación,* en cambio, aparece lo religioso como una realidad aparte y como un poder, anterior a la subjetividad, que crea la persona y la comunidad. Se revela incluso este elemento religioso como un factor decisivo en el camino histórico de la humanidad. Le está reservado el papel de coronar el proceso y de llevar a plenitud la misma humanidad.

Fichte distingue cinco etapas en la historia de ésta: 1) época del dominio absoluto de la razón, pero sólo a través del instinto: estado de inocencia del género humano; 2) época en que el instinto de la razón queda eliminado por una autoridad presionante desde fuera, que exige fe ciega, sin apoyo persuasivo de razones: estado de pecado incipiente; 3) época de liberación de la autoridad, del instinto de la razón y de toda razón en general, en un período de pleno desenfreno y absoluta indiferencia frente a toda verdad: estado de pecado consumado; 4) época de la ciencia de la razón, en que la

verdad es reconocida y amada como el sumo bien: estado de justificación incipiente; 5) época del arte de la razón en que la humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma como expresión de la razón: estado de justificación y santidad consumadas.

En los *Rasgos fundamentales de la época presente de* 1804, Fichte coloca la ilustración, con su «libertina y desazonante palabrería», y su propio tiempo en la tercera época, y, a semejanza de Rousseau, en una penetrante crítica de aquel tiempo y su cultura, habla de la obscurantista arrogancia con que el hombre se siente personificación del progreso frente a los «tiempos pretéritos de tinieblas y superstición», cuando, en realidad, reina una anarquía de pareceres y pasiones que determinó «la edificación de constituciones políticas sobre la base de abstracciones inconsistentes, montadas en el aire, y con fraseología altisonante y huera trata de gobernar a unos pueblos decadentes sin contar con una fuerza firme e inexorable». Lo que la humanidad necesita es imponerse en las eternas e inmutables verdades. «Todo lo superior y elevado debe querer insertarse, a su manera, en la inmediata actualidad, y quien de verdad vive de aquello superior, vive también en esta realidad.» Fichte descubrió, con progresiva claridad, aquello superior en las verdades y valores religiosos.

Para la expresión de su pensamiento, Fichte, en sus últimos años emplea preferentemente conceptos del Evangelio de san Juan (período joánico). La idea del amor y de una hermandad humana operante viene a ocupar ahora el primer plano con categoría de factor social y como suprema meta de una evolución ideal histórica.

Con ello, las primeras concepciones religiosas de Fichte se transforman fundamentalmente. Ciertamente no se puede hablar de neta religiosidad cristiana en el Fichte anciano, y menos en el sentido de una adhesión a la Iglesia. Pero sí es cierto que ya en la *Exhortación* expresaba Fichte su convicción de que la doctrina contenida en este libro suyo era la doctrina del cristianismo, y al final de su *Teoría del Estado,* de 1813, estampó estas proféticas palabras: «Tiene que llegar el tiempo... en que todo el género humano que puebla la tierra se vea comprendido bajo un único Estado cristiano íntimamente trabado, que en una empresa común domine la naturaleza, y entonces haga su entrada en la esfera superior de una vida distinta» *(Obras,* IV, 600*).*

SCHELLING Y EL ROMANTICISMO

Idealismo objetivo

El idealismo de Fichte se levantó, según el juicio del tiempo, sobre una base bien débil. Que todo el ser sea posición del «yo» y que estemos nosotros encerrados en una infranqueable contemplación de nuestras propias modificaciones, era un punto de vista en extremo limitado. Schelling también es idealista. También él descubre, tras el ser, al espíritu como auténtico ser y fuente del devenir. Pero este espíritu es ahora independiente de nuestro «yo», es espíritu objetivo. Así pasamos del idealismo subjetivo de Fichte al idealismo objetivo de Schelling. Hay en ello una superación del subjetivismo de Kant y además, lo que es igualmente de interés, un resurgimiento de la mejor tradición metafísica. Ya vimos cómo también Kant entraba, a su modo, dentro de aquella continuidad espiritual de occidente, pues los grandes problemas de ella eran también los suyos. Pero mientras los elementos metafísicos de su pensamiento quedaron, trabados y, en definitiva, vencidos por el influjo empirista, recobran ahora su fuerza en Schelling. Para apreciarlo será bueno no mirar a Schelling a través de Spinoza o Giordano Bruno, como corrientemente se hace, sino ver al auténtico fundador de la filosofía alemana, Nicolás de Cusa, que es quien está propiamente detrás de Schelling, bien que a través de un complejo proceso de intermediarios.

Vida

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling es uno de los muchos varones ilustres que Suabia ha dado a la cultura alemana. Nació en 1775, hijo de un pastor protestante de Württemberg; estudió junto con Hegel, cinco años más viejo que él, así como con Hólderlin, en el seminario teológico protestante de Tubinga («entre alemanes todos me entienden en seguida cuando digo que la filosofía está viciada por la sangre teológica», fulmina en cierta ocasión Nietzsche; «basta nombrar el seminario de Tubinga»); ya en 1798 es llamado como profesor a Jena en virtud de una propuesta de Goethe; conoce allí, en el círculo romántico, a Carolina Schlegel, con la que se casa en 1803; en el mismo año, va de profesor a Wurzburgo, pero ya en 1806 marcha a Munich, donde es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de Baviera y secretario de la Academia de Bellas Artes. Después de cierta actividad académica en Erlanga, es nombrado, en 1827, profesor de la Universidad de Munich y presidente de la Academia.

En 1841 es llamado, por Federico Guillermo IV de Prusia, a la Universidad de Berlín, donde debía «aniquilar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano». Pero el hombre que se había encumbrado como un meteoro hasta su primera entrada en Munich no encontró ahora ninguna resonancia. Tras una breve actividad docente se retira de la vida pública.

Por este tiempo, el siglo XIX había comenzado a ser el siglo de las ciencias naturales; el espíritu romántico había cedido a un pensar sobrio que se propagaba rápidamente. Schelling hubo de sobrevivir a su propio apogeo. Al morir, en 1854, su obra había caído casi en olvido, pero no sólo Schelling, sino el idealismo en general.

Obras

Schelling fue un escritor muy fecundo, pero también muy evolutivo, si bien sabemos que no fue aquel Proteo que durante largo tiempo se vio en él. A los 17 años redacta una tesis sobre el pecado original. A partir de 1793 se sucede con ritmo veloz una serie de trabajos filosóficos que están aún bajo el influjo de Kant y de Fichte. Pero ya con sus *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) halla su propio camino. Los siguientes escritos, *Von der Weltseele (*Del alma del mundo, 1798) y *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza, 1799), prosiguen esta misma línea propia. Ambas obras son decisivas para caracterizar su primer período, el llamado filosófico-natural. Schelling, en ellas, mira la naturaleza como un «todo» en devenir, desde la materia universal hasta el espíritu del hombre, que es el ojo con que el espíritu de la naturaleza se contempla a sí mismo. En otra obra de este período, el *System des transzendentalen Idealismus* (1800), recorre la misma vía en sentido inverso, desde el sujeto al objeto.

En un segundo período, que comienza hacia 1802 y se extiende hasta 1809, hace coincidir Schelling naturaleza y espíritu en el absoluto; es la filosofía de la identidad. A este período pertenecen el diálogo *Bruno*, título ya en sí expresivo (1802) y las *Vorlesungen fiber die Methode des akademischen Studiums* (1803).

En un tercer período, que comienza hacia 1809, Schelling echa por una dirección teosófico-gnóstica bajo el influjo de F. Ch. Oetinger y Fr. Baader, que le orientan a J. Bóhme. Le interesan aquí, ante todo, los problemas de la libertad; así en las *Philosophische Untersuchungen iiber die menscNiche Freiheit* (Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana) 1809, y luego el mundo del mito, de la revelación y de la religión, la llamada «filosofía positiva». Nuestro filósofo, que hasta entonces

había publicado, ininterrumpidamente, una obra tras otra, se muestra ahora inseguro de sí mismo. Trabaja y escribe incesantemente, pero no publica sino muy poco. De la obra principal de este tercer período, *Die Weltalter* (Las edades del mundo), existían en la Universidad de Munich no menos de doce redacciones. La obra se editó en 1815, pero fue de nuevo retirada. En 1946 publicó M. Schróter las primitivas redacciones (1811 y 1813) del primer libro de las *Weltalter,* salvadas del incendio que alcanzó al fondo inédito de Schelling en 1944, y las editó como apéndice a la edición jubilar de Munich. De las *Edades del mundo,* salieron las *Lecciones sobre la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación.* Schelling habló de ellas ya por los años 20, pero más especialmente desde 1841, en Berlín. Estas *Lecciones* contienen su filosofía «positiva». Los temas principales son la realidad auténtica, la libertad y Dios. Schelling va en pos del Dios «existente». La filosofía «negativa» había llevado, según él, en Kant, Fichte y Hegel, sólo a un Dios en la idea. No había encontrado ni la realidad, ni la libertad ni, por tanto, el Dios efectivo y real. Esta crítica se desprende ya neta de las Lecciones de Munich *Sobre la historia de la filosofía moderna* (1872), por ejemplo, de la interpretación del argumento ontológico en Descartes y más aún en la *Lección* 8.ª, *Sobre la filosofía de la revelación.* Esta filosofía posterior de Schelling adquiere por primera vez su merecido interés. Parecidamente al Fichte de los últimos años, señala sus fronteras al idealismo, liberando el absoluto de la pura dialectica lógico-formal y dejando totalmente en la libertad de la voluntad el crear o no crear el mundo, frente al determinismo de Spinoza. Esta libertad significa también la posición de una realidad que se funda en un primer principio, *qui, a cause de sa... positivité absolute, ne se laisse connaítre qu'á posteriori,* como dice en una carta de 16-4-1826.

Filosofía de la naturaleza

Para Fichte no cabían más que dos filosofías: el dogmatismo, que admite las cosas en sí, y el idealismo, que no admite sino contenidos de conciencia. Entre ambas filosofías es preciso elegir. Schelling quiere sumar los dos puntos de vista. Todo saber se ha de ocupar tanto del objeto como del sujeto. No está permitido decidirse exclusivamente por ninguno de los dos términos enfrentados, sino que es preciso ver cómo lo objetivo lleva a lo subjetivo y cómo lo subjetivo lleva a lo objetivo.

Del objeto al sujeto. La naturaleza como lo objetivo. En su filosofía de la naturaleza, Schelling recorre el camino del objeto al sujeto. La naturaleza es para él el mundo de lo objetivo. Schelling comprende bien que la naturaleza es algo más que un mero producto del «yo», una barrera que el «yo» mismo se pone para contrastar y acrisolar su valor frente a ella. La naturaleza es algo realmente dado y que se presenta con tal riqueza de contenido, que esta misma plenitud es ya una prueba de su alteridad respecto del sujeto. Hay en ello una nueva actitud frente a la naturaleza, y en esta transición del idealismo subjetivo al objetivo está centrado el viraje decisivo de la filosofía postkantiana. El lado externo de este cambio de rumbo está constituido por el conocido rompimiento de Schelling con Fichte. En cuanto a la doctrina misma se hace patente en la diversa valoración de la naturaleza, que vuelve ahora a escena con caracteres propios e independientes. En el *Primer esbozo de la fil. de la naturaleza,* de 1799 se halla el tan citado pasaje: «Puesto que filosofar sobre la naturaleza es tanto como crearla, hay, lo primero, que encontrar un punto desde el cual podamos poner en marcha la naturaleza» *(Obras,* II, 5 edic. jubilar). Queda con todo algo de Fichte: la naturaleza está sometida a un proceso evolutivo. Pero este ser en devenir recobra en Schelling su contenido objetivo.

Naturaleza y vida. Schelling concibe la naturaleza como un organismo viviente dotado de alma y en crecimiento continuo, como todo lo vivo y animado. El mismo llamado ser muerto del mundo inorgánico se interpreta aquí como vida. Es un movimiento impedido, no algo definitivamente inerte; tiene ya dentro de sí el impulso a pasar a nuevas formas, por partic(ipar)ular de la vida universal de la naturaleza. La ley periódica, por la que se rige el proceso, es de nuevo el ritmo dialéctico tricotómico. La naturaleza es una escala que se explaya de modo ascendente en formas superiores. Tenemos primeramente, la materia producida por la gravedad; luego los fenómenos del calor y movimiento, producidos por la luz, y finalmente los fenómenos de lo orgánico, producidos por la vida. Pero siendo la vida la síntesis, contiene en sí la tesis y la antítesis, y por tanto todo lo anterior a ella fue ya una forma de vida. Si surgen nuevas manifestaciones de la vida, es debido a que la naturaleza es ya siempre vida en su íntima esencia.

Naturaleza y espíritu. Si reparamos ahora en que el alma, como organismo, es una estructura de sentido, penetrada de teleología, se nos revela que detrás de la vida y el alma tiene que estar el espíritu. Es verdad que el espíritu sólo se nos da, de un modo inmediato, en la forma suprema de la naturaleza, en el hombre. Pero el espíritu humano es sólo posible, asegura de nuevo Schelling, porque la naturaleza, en su más íntimo fondo, es ya siempre espíritu.

«La llamada naturaleza muerta no es... otra cosa que inteligencia inmadura, por lo que su carácter inteligible sólo asoma de un modo inconsciente en sus fenómenos. Su meta suprema, el llegar a ser totalmente objeto para sí misma, lo consigue la naturaleza sólo mediante la más alta y última reflexión sobre sí, que no es otra cosa que lo que llamamos hombre, o generalizando más, razón; a través de ésta revierte la naturaleza plenamente sobre sí, y se hace patente que la naturaleza es originariamente idéntica con lo que conocemos en nosotros como inteligencia y consciente.»

Schelling y la filosofía de la naturaleza. El principio vital y el espíritu, introducidos en la naturaleza por Schelling, significan, frente a la filosofía natural de Kant, el mismo viraje decisivo que la acentuación de la objetividad de la naturaleza frente a Fichte. Para Kant, toda la visión de la naturaleza se orientaba en la dirección del pensamiento físicomatemático de impronta newtoniana. Este pensamiento se limita a desentrañar los últimos factores invariables y esquematizar así la naturaleza, lo mismo que todo el ser en general.

Kant no reserva ninguna categoría para lo viviente. Comprendió, sin duda, que, a la vista de los organismos vivientes, habrá también que enfocar la naturaleza toda bajo el ángulo de la finalidad; pero ello significaba sólo un contemplar «como si», en modo alguno una ley constitutiva del ser. Quedó de este modo ciego, como todo pensamiento cerradamente conceptual y universalizante, para lo individual e irrepetible, para los factores que son característicos en el reino de la vida. Vació la ciencia natural en leyes generales seguras, pero a cambio de estrechar, como también ya Sócrates, nuestro campo visual, y de esquematizar y empobrecer la realidad eternamente cambiante y rica.

Ya Goethe no pudo contentarse con aquella contemplación esquematizada de la naturaleza, recurriendo a la idea de una planta primitiva. Dicha planta primitiva es «forma impresa que viviendo se configura». De ella se originan más y más plantas hasta el infinito, y como escribe él en carta a Herder, «la misma ley se aplicará a todos los demás seres vivos». Y no sólo a los seres vivos; Goethe llegará a aplicar a toda la naturaleza en general aquella idea de la forma impresa que viviendo se desarrolla; pues también para Goethe toda la naturaleza es vida. «Todo tiende a superarse con un divino atrevimiento; el agua quiere reverdecer lo estéril y todo polvillo vive.»

Igualmente, para Leibniz, la mónada fue alma y vida; lo mismo ocurre en Paracelso, y, después de Schelling, pensadores como Hegel, Schopenhauer y Scheler conducirán la metafísica del ser a través de categorías anímicas tomadas de la vida, de la voluntad y del impulso.

Aun exagerando el papel de estas formas anímicas, en todo caso han enriquecido dichos autores la problemática de la filosofía natural, poniendo de relieve aspectos objetivos de la realidad, que jamás se explicarían en una visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza.

El espíritu del pasado siglo, saturado de saber científico positivista, no vio en Schelling mas que conceptos nebulosos y analogías de una fantasía desbordada, perfectamente inútiles para la ciencia. En ello, no careció del todo de razón, pero la verdad es que Schelling no pretendió suprimir ni substituir el método de las ciencias físicas exactas. Dicho método atiende a un aspecto de la realidad y lo hace de un modo excelente. Pero Schelling no pudo creer que este aspecto cuantitativo-mecanicista constituyera el todo ni lo más esencial de la naturaleza. La filosofía natural, por oposición a la ciencia natural, tiene por objeto, según Schelling, descubrir el núcleo íntimo, principio y fuente de donde emanan los fenómenos. Estos fenómenos pueden ser medidos con un método físico-matemático; pero no son sino un aspecto parcial y periférico, no la totalidad. Esta totalidad es la que ilumina Schelling mediante el concepto de vida. Es una vida creadora, *natura naturans,* no una simple suma de fenómenos.

El romanticismo tuvo una sensibilidad especial para esta concepción; vivir y sentir fueron para él conceptos centrales. Por ello, Schelling vino a ser el filósofo del romanticismo.

Filosofía trascendental

Del sujeto al objeto. En la filosofía trascendental, paralela a la filosofía de la naturaleza, Schelling recorre el camino inverso; muestra en él, de modo parecido a Fichte en la *Teoría de la ciencia*, cómo se explican las realidades del objeto y de la naturaleza a partir, respectivamente, del sujeto y del espíritu. No se deducen ciertamente como posición del «yo», a la manera de Fichte, como si la naturaleza no fuera otra cosa que un producto de la autovivencia del «yo», sino que a un ojo penetrante se le revelará la naturaleza como algo que está ya allí detrás de la vida del espíritu. Es un proceso similar al usado en la filosofía de la naturaleza para demostrar que detrás de la naturaleza está el espíritu.

En el pasaje *Der Frühling* (La primavera; de la obra *Clara, oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisteswelt,* Clara, o sobre la correspondencia entre la naturaleza y mundo del espíritu), encontramos estas expresiones: «Nuestro corazón no se satisface con la simple vida del espíritu. Hay algo en nosotros que tiene exigencias de realidad esencial... Lo mismo que el artista no descansa en la idea de su obra sino sólo cuando ha llegado a la representación corporeizada, y todo el que está inflamado por un ideal anhela plasmarle o hallarle en una forma corporalmente visible, así la meta de todo anhelo es la perfecta traducción corpórea, como destello y copia de la forma espiritual perfecta.» Estas palabras nos revelan cómo se puede objetivar el espíritu según Schelling.

Tres partes comprende la filosofía trascendental: la filosofía teorética, la filosofía práctica y la filosofía estética.

Filosofía teorética. En la primera parte, la filosofía teorética, se nos da el modo como se desenvuelve la naturaleza a partir de la inteligencia. A los grados de la

autoconciencia corresponden, en efecto, otros tantos grados de realidad. La sensación y la intuición creadora producen la materia; la intuición externa e interna crean el espacio y el tiempo, lo mismo que las categorías, y la abstracción hace a la inteligencia distinguirse de sus productos. La materia es el espíritu apagado; la naturaleza es la inteligencia fosilizada en el ser; sus cualidades son las sensaciones desvitalizadas, los cuerpos son intuiciones esquematizadas. Todo el proceso se realiza de un modo inconsciente.

Filosofía práctica. La segunda parte, la filosofía práctica, muestra cómo se originan también de la inteligencia las acciones libres realizadas conscientemente. Sobre ellas descansa la historia. A pesar de dar ésta muchas veces la impresión de confusión y falta de sentido, está guiada por el espíritu y se encamina hacia un orden perfecto en el derecho y en el Estado. Así surge, de las posiciones libres y conscientes del espíritu, una segunda naturaleza superior, el mundo de la libertad. Desplegar su estructura fundamental es el cometido de la filosofía práctica. Es todavía aquella libertad ideal que es «pura» voluntad, la que otros pensadores, y entre ellos el mismo Schelling posterior, no reconocerán como efectiva libertad.

Filosofía del arte. En la tercera parte de la filosofía trascendental nos da Schelling su filosofía del arte. Constituye una síntesis de la filosofía teorética y de la filosofía práctica, y pone de manifiesto que lo inconsciente y lo consciente coinciden en una realidad. En el arte y en las creaciones artísticas tienen su encuentro, en polaridad e identidad, naturaleza y espíritu, consciente e inconsciente, ley y libertad, cuerpo y alma, individualidad y universalidad, sensibilidad e idealidad, finito e infinito. El secreto de la belleza está en que lo infinito desciende a encarnarse visiblemente en lo finito y en que lo finito se torna símbolo de lo infinito.

Esto hablaba a los románticos de modo particularmente expresivo. A la luz de tales teorías es dado ahora entender e interpretar los fenómenos históricos de la cultura, los poetas, las obras artísticas, costumbres y usos, formas de derecho y de Estado, mirándolas en su individualidad y juntamente en su valor intemporal, como hechos prendidos a un tiempo, espacio e historia y, no obstante, trascendidos por una dimensión ideal eterna. Nunca pudo hacer tal la mentalidad de la ilustración, con sus esquemáticas abstracciones.

Todo esto concordaba a maravilla con las aspiraciones románticas; concretamente con la interpretación crítica del arte de un *Augusto Guillermo Schlegel,* que quería ante todo una vena de sentimiento y una potencia de genio individual y creadora, con la ciencia de la historia de un Ranke, para quien cada período histórico se sitúa inmediatamente ante Dios, es decir, ante un árbitro absoluto e intemporal; con la escuela histórica del derecho de *Savigny,* que valora particularmente el espíritu popular, la tradición, las costumbres e instituciones jurídicas, mirándolo todo como concreta objetivación del espíritu; con la filosofía, como ciencia del lenguaje y de la cultura, y con la investigación de los mitos y cuentos en los hermanos *Grimm, W. Humboldt y* los hermanos *Schlegel.*

El resumen más conciso de la filosofía del arte de Schelling lo ofrece su conferencia *Ueber das Verhültnis der bildenden Künste zur Natur* (Sobre las relaciones de las bellas artes con la naturaleza) 1807, que puede recomendarse en general como la mejor introducción al pensamiento de Schelling.

Filosofía de la identidad

La filosofía de la naturaleza tenía, como meta de su desarrollo, el espíritu, en el que al fin se contempla a sí misma conscientemente; ésa fue su tendencia constante, porque

en el fondo siempre fue espíritu. En la filosofía trascendental, por el contrario, el espíritu se objetivaba, pues es propiedad suya el proyectarse siempre en una representación sensible como naturaleza. Estas dos direcciones sucesivas de Schelling preparan y perfilan la tercera fase de su pensamiento, la filosofía de la identidad.

Lo idéntico. La nota de la identidad intemporal, el «fue ya siempre», ocupa ahora el primer plano y penetra todos los aspectos. Naturaleza y espíritu, objeto y sujeto, realidad e idealidad, son idénticos. La naturaleza es el espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible; en el fondo y en la esencia, no obstante, se trata siempre de lo mismo y único. Para admitir tal identidad, se basa Schelling en que toda ciencia y verdad exigen la conformidad de nuestro conocimiento con su objeto. Pero jamás se podrá conocer tal conformidad sin presuponerse una originaria identidad de espíritu y ser.

En el mundo fenoménico finito ocurre ciertamente que un lado predomina sobre el otro en las cosas. Donde prevalece la realidad, el lado del objeto, tenemos el reino de la naturaleza; donde prevalece lo ideal, el lado del sujeto, tenemos el reino del espíritu y de la historia. «Pero en todo devenir, de cualquier género que sea, van siempre juntos. aunque en diverso grado, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real» (Obras, IV, 337s, edic. jubilar). En ambos reinos se distinguen grados. Los principales grados o «potencias» son materia, luz y organismo, en la esfera de lo real: intuición, entendimiento y razón, en la esfera ideal. A más idealidad presente en un ser, más alto grado le corresponde.

Lo absoluto. Pero no obstante las diversidades, todo es siempre lo mismo. Schelling lo llama lo absoluto o lo divino. Este «uno» divino es lo que hay en todo de idéntico. En él hay plena coincidencia de opuestos anterior a toda escisión dual. Dios es la absoluta indiferencia de los contrarios. Y ¿cómo se deriva lo múltiple de este uno? La absoluta indiferencia, dice Schelling se diferencia a sí misma, pero sin comprometer la unidad. La unidad necesita incluso de los contrarios, y la indiferencia sólo es real en la diferencia de los contrarios.

Para comprender mejor este proceso de diferenciación, podremos representarnos el absoluto de Aristóteles, como espíritu que se contempla a sí mismo (νόησις νοήσεος). Tenemos en ello una unidad en la substancia y una polaridad de objeto y sujeto en la contemplación. Así pues, los contrarios fundamentales son naturaleza y espíritu, con sus ya referidas «potencias» o fases de desarrollo. Emanados de aquella autocontemplación divina, los órdenes o grados del todo son, consiguientemente, ideas de Dios, ideas del espíritu divino, al modo como lo enseñó ya el neoplatonismo; el mundo todo viene así a transformarse en una revelación de Dios, Y ¿no diremos mejor que el mundo es divino? En razón de esta identidad, ha sido considerada siempre esta filosofía como panteísmo.

Del Cusano a Schelling. Pero el concepto de panteísmo es un concepto muy difícil y complejo, y además es aquí del caso tener en cuenta el contexto histórico y doctrinal en que se inserta Schelling, especialmente con su concepto de la absoluta indiferencia. Para llegar a la indiferencia del absoluto, nos dice, «ninguna regla más acertada podemos prescribirnos a nosotros mismos y a los demás, para tenerla siempre ante los ojos, que la que nos dejó un filósofo anterior a nosotros con estas palabras: para internarse en los más profundos misterios de la naturaleza es preciso explorar incansablemente los últimos reductos opuestos y contradictorios de las cosas...».

El filósofo aquí aludido por Schelling es Giordano Bruno, cuyos conceptos básicos, vertidos en el *De la causa, principio ed uno,* pudo leer en el apéndice a las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza. Pero más allá de Spinoza y de Bruno hay que referir la indiferencia del absoluto Schelling a la *coincidencia oppositorum* de Nicolás de Cusa, del cual tomó Bruno su coincidencia en el absoluto, y al cual también

debidamente encomia en la obra citada, aunque no lo nombra expresamente en el pasaje que más de propósito utiliza. A esta última circunstancia se debe el que no se haya advertido suficientemente el nexo histórico que liga, en Schelling el idealismo alemán con Nicolás de Cusa. Y, sin embargo, es un hecho firmemente asentado el enlace con el auténtico fundador de la filosofía alemana, con el hombre que constituye al mismo tiempo el puente de unión con el medievo y la antigüedad, pues de él tomó Giordano Bruno sus conceptos fundamentales. A pesar de esto, se ha mencionado siempre únicamente a Spinoza y a Bruno, como únicos predecesores, del mismo modo que se vio siempre a Bruno como el precursor de la mónada de Leibniz, cuando, también en este caso, éste recibe el influjo del Cusano y también de Paracelso.

En realidad, pues, el idealismo objetivo no viene sólo a renovar las tendencias de aquellos hombres pertenecientes a la primitiva filosofía alemana, sino que hay también en él una reactualización de los problemas de la metafísica clásica occidental y de su tema central de las relaciones entre Dios y el mundo. Prueba de ello es la importancia que adquiere lo uno y lo múltiple en el. Cusano y en el neoplatonismo, como se puede apreciar en el *De principio* de Cusa, que debería siempre leerse junto al *Bruno* de Schelling. Tal problemática la plantea de nuevo Schelling, al revés que Kant y contra su subjetivismo trascendental, sobre la base de una auténtica objetividad. Con la filosofía de la identidad, que deduce los seres particulares a partir del «ser», mediante una autodiferenciación de éste, y traduce la variedad cósmica en ideas de la mente divina, Schelling quebranta el subjetivismo kantiano. Este aspecto no debería pasarse por alto al enjuiciar la filosofía de la identidad. La investigación ha demostrado que Schelling, en todo caso, entre los años 1806 y 1821, no defiende ningún panteísmo dinámico, como frecuentemente se ha afirmado. Su intento era más bien rescatar la creación del mundo y el acontecer mundano de todo puro capricho y, para ello, deducirlo de una necesidad divina. Dios nunca está sin el mundo. Y al efecto, la comparación espinoziana del triángulo y la suma de sus ángulos igual a dos rectos (cfr. supra, p. 67). Más tarde, ya en 1814, esta concepción está superada, y desde 1820 no se cansará Schelling de polemizar contra la salida necesaria de las cosas de Dios, al modo de Spinoza, y de postular la libre voluntad de Dios.

¿Panteísmo? Pero si las explicaciones que da Schelling de la identidad le empujan peligrosamente al panteísmo, una vuelta de la atención a Nicolás de C1tsa nos puede señalar las vías por las que dicho peligro podría obviarse. El Cusano lo sorteó afincando en la idea de la participación, que aseguró siempre la necesaria distinción de Dios y el mundo, aun dentro de aquella *explicatio y complicatio* del mundo de Dios y en Dios.

Con ello quedaría soslayado el panteísmo en el plano óntico. Pero ¿no subsistiría todavía el peligro en el plano gnoseológico? El «espíritu», que crea un mundo en la filosofía trascendental de Schelling, reviste caracteres de espíritu divino. Sólo el *intellectus archetypus* es creador; sólo en él coinciden pensar y ser. Pero Schelling admite una originaria identidad de naturaleza y espíritu, pues sin ella, según veíamos hace un momento, nunca sería concebible la conformidad de la verdad subjetiva y objetiva.

Es la *intuición intelectual* de nuestra razón la que nos revela aquella identidad. Es ella la fuente auténtica del saber. Jamás verá la verdad quien no la contemple en lo eterno. La verdad está sólo en el saber absoluto, en un saber que está en Dios y es de Dios. El concepto de *intuición intelectual* procede inmediatamente de Fichte; pero la cosa es ya antigua y en Schelling está este concepto más cerca de la tradición metafísica de la *philosophia perennis* que de Fichte. En Fichte, en efecto, quedaba empañado con su sabor subjetivista, si bien aún en él la misión asignada a esta intuición intelectual era

la misma que antiguamente se le dio, a saber, fundamentar la ciencia y constituir la filosofía primera.

En Schelling se hace viva de nuevo la tradición filosófica de la antigüedad que hemos denominado, otras veces, ideal-realismo, con su peculiar concepto de la verdad ontológica. Según esta concepción, el sujeto empírico y su espíritu situado en el tiempo puede errar aquí y allá, pero el espíritu tiene siempre la verdad y revela el ser. Más aún, de este último espíritu vale decir que su verdad es el auténtico ser y que Dios es la verdad y es el ser, pues es É1 el lugar metafísico de las ideas eternas.

Los puntos capitales de esta gran línea de pensamiento han quedado fijados por Platón, con su idea del bien, fundamento del ser, de la verdad y del valor; por Aristóteles, con su *νούς ποιητικός*, inmixto, impasible, inmortal y divino; por san Agustín, con su teoría iluminacionista; por san Anselmo, con su verdad ontológica; por san Buenaventura, con su ejemplarismo; por santo Tomás, con el apriorismo de su *intellectus agens;* por Nicolás de Cusa, con su *unum;* por Descartes y Leibniz, con sus ideas innatas. Pero hemos también de incluir en la serie a Plotino, Averroes, Giordano Bruno y Spinoza, aunque en ellos se da la variante panteísta. Por largo tiempo no se ha querido ver detrás de Schelling más que a Giordano Bruno y a Spinoza, y a la luz exclusiva de ellos se les ha interpretado. La comprobación histórica de que más allá de estos pensadores hay un enlace con el Cusano, hará posible una interpretación históricamente más profunda y objetivamente más acertada.

Gnosis

En la filosofía de la naturaleza y en la filosofía trascendental, mira Schelling el mundo como una obra de arte divina. Como autodespliegue de Dios que es, el mundo tiene que resultar algo magnífico y hermoso. Este optimismo va cediendo paso a paso desde el tiempo de Wurzburgo, en la *Filosofía de la libertad* de 1809, así como en las *Lecciones privadas* de Stuttgart del invierno 1809-10, bajo el influjo de Baader, que despertó el interés por J. Bóhme, interés ya familiar a Schelling por sus relaciones con los pietistas suavos y círculos místicos en torno a Ch. Oetinger, surge una problemática que rebasa la filosofía del saber y de las esencias, para captar nuevas facetas de lo real, como la voluntad y el mal, el devenir y la historia, lo divino y lo antidivino dentro del proceso mundano. Es el aspecto de la filosofía de Schelling, que ejercerá especial influjo en *Schopenhauer, Eduardo von Hartmann, Bergson, Scheler y Berdiaev.*

Filosofía de la libertad. En las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der mensehUchen Freiheit* (Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana), el absoluto se convierte en voluntad. La marcha evolutiva del mundo no se basa ya en una simple diferenciación hasta el infinito de la conciencia como saber, sino que gravita sobre la voluntad, constituida ahora en fundamento del proceso mundano.

Voluntad ciega. La voluntad tiene que explicar primeramente el mal y la culpa en el mundo, para lo cual quedó siempre escaso lugar en una visión del proceso mundano como dialéctica de las ideas, tanto al modo de Platón como del neoplatonismo. Así se persuade Schelling de que no podría surgir el mal en el mundo si éste dependiera total y exclusivamente, en su ser y evolución, de la razón divina o de una voluntad puramente racional. Hay, pues, que admitir, en el mismo fondo originario de la realidad, en el absoluto mismo, a más de la voluntad racional, otra voluntad irracional, que sea fuente del mal y de la culpa. El absoluto no es ya la voluntad pura de Fichte, ni aquella libertad divina de Spinoza, que era igual a necesidad, por equivaler a una perfecta rectitud y sabiduría, sino que es voluntad ciega, obscura, «simple» voluntad, puro impulso sin

rumbo de idea (estamos condenados a ser libres, dirá Sartre, entendiendo de un modo similar la libertad); de manera que pueda .obrar también el mal y de hecho lo haga, puesto que es siempre voluntad y libertad.

Pecado original en el fundamento mismo. Así se llega a una discordia en el absoluto, a un pecado de origen en el seno mismo del principio último, tal como lo admitieron los gnósticos y en tiempo más reciente J. Báteme, de quien, en esto, depende Schelling. De este pecado primitivo del fundamento, como de su fuente original, deriva cuanto de malo, irracional e imperfecto se da en la realidad, mientras todo lo bello, racional e iluminado por el fin, descansa en la voluntad «clara» de Dios, en el logos.

El absoluto, que abarca ambos aspectos, luz y tinieblas, no es ya un simple origen primero del ser, sino un «sin fondo» (recuérdese a Bóteme), e implica un principio de explicación universal aun para todo lo que de irracional hay en la vida del individuo: pecado, culpa, tragedia, y para todo lo enigmático, paradójico y sin sentido de la historia de los pueblos y de la humanidad.

Hay que distinguir en el absoluto como dos voluntades; una «clara», que lleva el sentido de lo universal, organizadora del todo, al que imprime un orden unitario, ideal, hacia fines supremos; otra ciega, tenebrosa, irracional, dispersa, rebelde a toda unidad y orden, atenta sólo a la parte y a sus caprichos egoístas individuales.

Sentido de la historia. En la naturaleza inferior al hombre, la voluntad individual está aún dominada por la voluntad universal, como lo muestran las leyes generales del mundo físico. Pero tan pronto como se produce el hombre, elevado sobre el plano común de los seres de la naturaleza, y convertido en un ser consciente de sí y capaz de decisión libre, es decir, hecho una «persona», surge, juntamente con la libertad, la posibilidad y la realidad de la culpa, la lucha entre el bien y el mal.

La historia no es otra cosa que esta lucha entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, entre la voluntad universal y la voluntad particular. Pero justamente en esta oposición al mal y en la superación del ciego impulso natural, se desarrolla lo verdaderamente divino. Recuérdese a Fichte. Para éste, la naturaleza es el material del deber con el que se ha de contrastar y acrisolar el «yo». En realidad, la criatura, dentro de su voluntad de capricho y de pecado, anhela por la «clara» voluntad universal. Tiene conciencia de que anda errada y de que en su egoísmo sólo abraza lo inauténtico y falso, y que debe retomar el camino hacia la luz. Si admite los rayos de esta luz y se subordina a ella, se salvará. La historia de la humanidad es también, según esto, la historia de la salvación y del retorno del mundo a Dios.

Teogonía. Pero esta filosofía de la historia encierra al mismo tiempo una teogonía. El absoluto, igual a sí mismo, está sometido a un proceso de evolución; primero dormita aún la voluntad ciega; Dios no se ha desplegado y tiene todavía contraída en sí su posibilidad *(Deus implicitus);* pero luego se despierta la voluntad ciega y se da el pecado de origen en Dios; como consecuencia de ello se produce la entrada del mal en el mundo y en el hombre; no son ya puros conceptos en la mente de Dios, se entabla de hecho la lucha entre la luz, y las tinieblas, lucha que termina con la victoria de la luz, cuando el mismo mal viene a ser penetrado por el espíritu divino y encuentra así su salvación. Entonces Dios se ha manifestado plenariamente. Es, como dice Oetinger, parecidamente al Cusano, un *Deus explicitus,* alcanzando con ello su propia perfección.

Filosofía positiva. Schelling, que ha chocado con el factor libertad y con el factor historia, advierte con evidencia que el empeño de la dialéctica en uso de racionalizarlo todo, fracasa; que tiene un límite, consiguientemente, el método racionalista a ultranza, inaugurado por Descartes y seguido por Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant y Fichte. Quedará también condenado al fracaso el intento de Hegel de elevar aquel método a un sistéma universal del saber y del ser. Justamente en ello ponemos la gran significación

de la filosofía posterior de Schelling. No quiere dormirse en la confiada seguridad de la dialéctica. Como Kierkegaard, ve también Schelling apuntar en ella el peligro de charlatanería ingeniosa, pero vacía. Ya en su tiempo tuvo buena ocasión el mismo Schelling de polemizar desde su cátedra de Munich contra Hegel, y no pudo menos de hacerlo desde su punto de vista; al igual que hoy la filosofía de la existencia, y todo pensamiento vuelto a lo histórico, ha de tomar forzosamente posición contra Descartes.

Lo que necesitaba ahora Schelling eran hechos; sin ellos no podía estudiarse la voluntad ni la historia. Y así desarrolla ahora su «filosofía positiva». Rebusca para ello en la mitología, en las grandes religiones, en su revelación y en la mística, porque en la verdadera esencia de lo humano y lo divino se hace patente en su entrelazamiento con la voluntad, la libertad, el pecado, la culpa, la salvación, en su positividad empírica. Una comparación de la exégesis de Schelling del prólogo al evangelio de san Juan con la de Fichte (éste en *la Exhortación... 1846,* ^{2}*1828;* aquél en la *Filosofía de la revelación,* lec. 28), daría una idea exacta de la filosofía positiva. Fichte dice allí (lec. 69, *Obras,* V, 479*)* que admitir una creación de cosas finitas subsistentes fuera de Dios equivaldría a introducir en Dios el capricho absoluto, lo que seria una deformación del concepto de Dios y de razón. Para Fichte el: *omnia per ipsum facta sunt* se traduce a su lenguaje así: «Tan originaria como la esencia misma de Dios es su existencia; ésta es inseparable de aquélla e igual a ella y esta existencia divina en su propia materia es necesariamente saber, y sólo en este saber se han hecho realidad el mundo y todas las cosas que en el mundo son» (l. c. *481).* Esto se traduce ahora en Schelling: «Todo está comprendido simplemente en el saber», y como el saber mismo es ya la existencia divina, nada es y nada se hace de Dios; y como aquello de lo que nada se hace es ello mismo nada, el Dios de Fichte no existe (Filosofía de la revelación, lec. *28, Obras,* VI, 494, edic. jubilar). El último Schelling no se contenta con esto. Quiere justamente lo que rechaza Fichte. Por ello termina Schelling su interpretación del texto evangélico caracterizando la encarnación como un hecho histórico, positivo y libre. «Hemos visto su gloria», cita él y afirma expresamente que en este «hemos visto» está toda la fuerza *(Obras,* VI*, 509,* edic. jubilar).

Esta es su filosofía positiva, que deja a salvo de nuevo la empiria y la historicidad, irreductibles. Es su filosofía de la existencia; más exactamente, para no mentar el «empirismo» inglés, su filosofía de la libertad, pues la creación sale ahora de la libre voluntad de Dios, y libertad significa único, opaco, impenetrable, dialécticamente irreductible. Habrá de sacarse de ahí finalmente la consecuencia de que es necesaria una filosofía enteramente distinta de la aclimatada por Kant para poder comprender este hecho (1. c. 496*).* Y saber esta historia, esta historia de salvación (el Schelling de la última época se acercará más y más al cristianismo), es de más valor que todo otro saber (1. c. 510). Pero, ¿cómo quiere Schelling saber estos «hechos»? Tropieza con la misma problemática que atormenta hoy a aquellos teólogos que creen más en Kant que en la Escritura y ahora se preguntan sobre el valor de predicación del lenguaje religioso. Kant habrá negado que hubiera allí algo que «saber»: Schelling no es suficientemente histórico para creer en la cuenta de los presupustos empíricos de la filosofía moderna creados por los ingleses, igual en esto que Kant y Fichte, que tampoco lo advirtieron (cf. supra, p, 329). Tan sólo capta la incapacidad de la filosofía negativa, pero no se puede librar de ella y clava sus dientes en la propia carne. Y se salva, como hoy Heidegger, con el recurso a una suerte de mística. Quiere ir por un camino más alto que el del pensar, mas a pesar de sus esfuerzos, queda prisionero de él. Ha ocurrido siempre lo mismo en toda suerte de gnosis y mística, desde la «sabiduría celestial e incontaminada» de Filón.

Para exponer el desarrollo del absoluto en el mundo, Schelling echa mano de la acostumbrada triple etapa dialéctica adoptada por el idealismo alemán. En la *Evolución del cristianismo,* por ejemplo, distingue él, también aquí influido por Oetinger, tres fases escalonadas: el cristianismo petrino o catolicismo, donde domina la autoridad; el cristianismo paulino, o protestantismo, del que es característica la libertad, y el cristianismo joánico, en el que se reconcilian la fe y el saber. Pero las concepciones de Schelling son ahora cada vez más atrevidas y rebasan muchas veces toda medida y límite para dar en lo poético y aun en lo fantástico. Su filosofía empieza a diluirse en lo impreciso.

Los hombres de ciencia del pasado siglo han notado en Schelling multitud de conceptos erróneos y confusos. Es ésta la actitud de los eternos pedantes al modo de Wagner. Pero Schelling podía sentirse como verdadero Fausto hurgando osadamente todos los misterios de la naturaleza, pues corre la misma suerte que Fausto. Su espíritu se pierde en lo insondable.

Schelling y los románticos

Schelling tuvo una lucida corona de seguidores. Sobre todo fue el filósofo de los románticos, más aún que Fichte.

Escuela de Schelling. Mencionaremos varios personajes entre los influidos directamente por Schelling. *Lorenz Oken (1779-1851),* de quien confiesa G. Th. Fechner que, para él, fue largo tiempo un guía y que mantuvo siempre su «idea de una culminación unitaria y de una impregnación espiritual de toda la naturaleza». *Karl Gustav Carus* (1789-1860), cuya *Psyche,* con el subtítulo *Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Sobre la historia de la evolución del alma) 1846, recobra ahora creciente interés, cuando Klages romantiza fuertemente la psicología y cuando el inconsciente adquiere un papel relevante, hasta expresarse Carus en estos términos: «la clave para conocer la esencia de la vida consciente del alma está en la región de lo inconsciente». *Friedrich Ast* (1778-1841), benemérito de la historia de la filosofía, concretamente por su *Lexikon platonicum. Josef Görres* (1776-1847), que en sus escritos de juventud sobre filosofía natural piensa enteramente como Schelling y en su *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (Historia de los mitos del mundo asiático) 1810, concibe aún, en la línea panteísta de la filosofía de la identidad, todas las religiones como formas de un único proceso de crecimiento orgánico, «con nacimiento en lo natural y con tendencia a transfigurarse en lo espiritual»; luego, en su *Christliche Mystik* (1836-42), avanza, como Schelling, hasta una posición teísta, que quedará sin embargo un poco lastrada con el sentido arcano fosófico y demás ocultistas de la filosofía positiva de Schelling. *Martin Deutinger* (1815-64), el más destacado esteta católico de mediados del siglo XIX, en el que influyen, además de Schelling, Górres y el más célebre discípulo de Schelling, Franz von Baader.

Franz von Baader *(1765-1841),* una de las figuras centrales, al igual que Górres, del círculo romántico católico de Munich, profesor en esta Universidad desde 1826, es sin duda el pensador más notable del círculo de Schelling, ya por el hecho de haber ejercido a su vez fuerte influjo en su mismo maestro, al despertar en él el entusiasmo por Jakob Bóhme. A más de Schelling, influyen en Baader señaladamente el maestro Eckhart, redescubierto por él. Kant. Herder. Lavater. Sailer. Saint-Martin y. sobre todo, J. Bóhme y los libros de la Sagrada Escritura. Baader combate como Schelling el racionalismo. Está lleno de recelos contra la razón y construye más a gusto sobre la fe.

Filosofía como fe. Ni en su saber ni en su querer es el hombre suficiente en sí mismo, depende siempre de un poder superior. Todo nuestro saber es un «saber con» *(con-scientia),* es una concepción espiritual fecundada por el saber fontal de Dios. Sin Dios no podríamos saber nada. Si somos capaces de pensarnos a nosotros mismos y al mundo, es sólo porque Dios nos piensa y piensa al mundo. Así traduce Baader el cogito cartesiano con la fórmula *cogito, ergo cogito et sum.*

La mayor fatalidad de la filosofía moderna desde Bacon y Descartes ha sido, para Baader, el apartarse de la tradición religiosa. Él no quiere ser filósofo a tono con este espíritu recibido, en el que la ciencia no sólo abandona la fe, sino que se alza sobre ella. Se siente más bien intérprete de las revelaciones divinas y de las tradiciones autoritarias; su método es el de la teosofía y la gnosis. La filosofía, según Baader, ha de construir sobre las doctrinas religiosas recibidas. Tratará primero de Dios y ofrecerá con ello la ciencia religiosa fundamental, también llamada lógica o filosofía trascendental; después tratará de la naturaleza, y será una filosofía natural o cosmología, en el sentido de una doctrina religiosa de la creación; finalmente tratará del hombre, y desarrollará una filosofía del espíritu o ética y una teoría de la sociedad, igualmente sobre base religiosa. Esta tripartición nos recuerda la división de la filosofía dada por Hegel, si bien el sistema total se asienta sobre un fundamento distinto, que en Baader es la fe y la tradición religiosa, mientras en Hegel es la pura razón.

Fideísmo y tradicionalismo. Es esto un nuevo testimonio de las poderosas corrientes irracionalistas del siglo XIX, que tienen su principal exponente en el fideísmo y el tradicionalismo. Ambas direcciones ven en la fe un principio filosófico. El fideísmo hace descansar las verdades metafísicas, morales y sobrenaturales, exclusivamente sobre un «sentimiento»; así *Jacobi y Schleiermacher.* El tradicionalismo fundamenta la fe exclusivamente en la autoridad que la revela y transmite; así *de Bonald* († 1840), *Bautain* († 1861) y *Bonnetty (*† *1879);* parecidamente *Ventura* († 1861) *v de Lamennais* († 1854). La Iglesia católica se ha pronunciado contra tal doctrina, pues no puede aprobar una fe irracional y ciega. En esta actitud de la Iglesia pervive la herencia y el criterio de la antigüedad y del medievo.

*Proceso mundano.*Baader concibe el proceso mundano de modo análogo a un proceso de conocimiento. Como todo conocimiento tiene lugar en Dios y por Dios, así todo acontecer físico es acontecer divino, es propiamente una teogonía. Trata Baader de escapar al panteísmo con la hipótesis de una doble creación, una dentro y otra fuera de Dios. La segunda afecta al mundo de los cuerpos y es consecuencia del pecado. Sólo en relación con ella surgen el espacio y el tiempo; la materia se convierte así, como suele ocurir en toda gnosis, en una secuela del mal y encierra un castigo. El pecado clave del sistema, es pecado de espíritus libres. Pero también en el mismo Dios admite Baader con Bóhme un principio superior espiritual de luz y un principio inferior de naturaleza física, que debe ser sometido, precisamente en el decurso del proceso mundano. Al hombre le cabe un papel en este proceso, esclareciéndose a sí mismo frente a la materia, y llenando así su parte en la liberación del pecado, desmaterialización y salvación del mundo. Es otra vez la victoria de la luz desde el fondo de la divinidad.

Baader y Kant. Baader tiene todo esto no por mera mística, sino también por metafísica y cree, por ello, ir de la mano con Kant, lo que nos prueba que sería falso ver en él solo un teósofo. Asimismo se hace patente la transición operada en Schelling al idealismo objetivo y se confirma lo exacto que es ver en Kant a un metafísico. El tiempo postkantiano en ancha medida no vio en él al demoledor de la metafísica, sino a su reformador, y creyó de buena fe continuar su obra aplicándose con celo a hacer metafísica.

Filosofía social. Dentro del marco religioso en el que se mueve toda su filosofía, Baader desarrolla también conceptos de tipo filosófico-social del más alto interés, y desde luego bastante más concretos que sus construcciones teosóficas.

Reacciona contra las modernas concepciones ateas del Estado, que parten invariablemente de un pacto político y no ven en la comunidad social más que una suma de átomos agregados entre sí por puras miras egoístas, y que en conjunto están accionados por la apetencia de poder y medro individual. Ejemplo de ello son los Estados de fuerza nacionalistas que tuvieron ante los ojos también Fichte y Hegel. Su resultado es siempre el despotismo, tanto hacia dentro como hacia fuera, ya descanse la soberanía en el pueblo, ya sobre un príncipe; pues el Estado de fuerza no reconoce en las relaciones interestatales derecho alguno de gentes ni tolerancia alguna en la vida interior, sino tan sólo el interés del más fuerte.

La esclavitud del proletario moderno frente al poder del capital es, según Baader, más bárbara que la servidumbre medieval. Contra estos abusos no valen decretos, que son a su vez expresión de situaciones de poder existentes; el remedio está en volver a tener conciencia del genuino espíritu de la comunidad, que consiste en la sumisión a las leyes de Dios. Ni el pueblo ni el príncipe, sino sólo Dios es el soberano. De él procede lo que a cada uno es debido. Fe en Dios, confianza en los hombres y voluntad de solidaridad son los fundamentos de la comunidad social. Tal comunidad crece orgánicamente en fuerza de la misma vida y naturaleza del hombre. Sus formas externas son las clases sociales y las corporaciones; su alma, en cambio, no puede ser otra que el lazo íntimo religioso-ético que liga al hombre con Dios. Muy al revés de Kant, que separaba derecho y moralidad, considera Baader al Estado como un fenómeno de base religiosa y ética.

El ideal en este punto es el Estado cristiano. Baader lo enfrenta doctrinalmente con el Estado ateo fundado en la fuerza, y lo propone como el único que conduce a la verdadera solidaridad y es capaz de evitar la guerra de todos contra todos, entre los pueblos, clases e individuos. No es un Estado artificial creado por la fuerza, sino una auténtica vida humana y orgánica. Vive de Dios y vive en Dios. En él se encuentra el hombre llamado a colaborar en la restauración del mundo entero.

Pero la perfección ético-religiosa no tendrá lugar sino en un tiempo futuro, cuando también la Iglesia haya superado todas las escisiones internas y se hayan puesto de acuerdo las grandes autoridades de la vida del espíritu. Estas autoridades son, según Baader, la autoridad abstracta de la tradición, que impera unilateralmente en el catolicismo; la autoridad abstracta de la Escritura, propia del protestantismo; y la autoridad abstracta de la ciencia que se da en el racionalismo. El absolutismo de la razón pura debe ser superado, y restablecida en su lugar la unidad entre la ciencia y la fe.

Es de notar que Baader quiso ser católico y con esa disposición de ánimo murió, pero no llegó a un contacto normal con la autoridad eclesiástica, en particular con el papado.

Afines. En esta dirección se había movido también, un poco antes, el filósofo wurtemburgués y teólogo luterano *Federico Cristóforo Oetinger* (1702-82), bajo el impacto de J. Böhme, igual que Saint-Martin y Baader mismo. Se hablaba también, como dice él, «impregnado del sistema de Malebranche del esquema precósmico interior a la divinidad». Probablemente es Schelling quien ha empujado a Baader hacia Oetinger. Ambos, Baader y Oetinger, estuvieron, por lo demás, en contacto con el después obispo de Ratisbona J. M. Sailer (1751-1832). Entre los amigos de Baader contó también el filósofo de Munster, Cristóforo Schlüter. Tratándose de estos hombres viene a la boca la palabra mística. Algo hay de verdad. Pero más importante es reconocer que todos ellos se esforzaron por liberar el concepto de «realidad» y de

«dado» de las estrecheces espaciotemporales en que estuvo aherrojado *per definitionem,* desde los ingleses y todavía en Kant, por mirar de nuevo como real lo que también lo es y con más derecho que toda realidad sensible.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) es la réplica protestante de Baader. Oriundo de la comunidad de hermanos moravos de Breslau, fue desde 1804 profesor de teología en Halle y luego en Berlín. Durante toda su vida es heraldo de una religión del sentimiento, típicamente protestante, sin dogmas, y al estilo del pietismo «de grado superior». Son famosas sus *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verüchtern* (Discursos sobre la religión a los intelectuales detractores de ella) 1799, *y* su *Monologe* (1800). Schleiermacher llevó a cabo en muchos terrenos una obra de importancia.

Aspectos generales. Fue un predicador eminente; se conquistó méritos en el campo de la ética, especialmente con su doctrina sobre los bienes, la virtud y el deber. Construye en su *Dialektik* una gran teoría de la conciencia, en la que acomete una crítica a fondo de Kant y articula los elementos idealistas y realistas de su filosofía en un «realismo ideal». Le sirven de guía en esta síntesis la filosofía de la identidad de Schelling y la fórmula spinoziana *Deus sive natura, y* a la luz de estos motivos pretende armonizar equilibradamente lo real con lo ideal, la naturaleza con el espíritu.

No ocupan el último puesto en el haber de Schleiermacher las excelentes traducciones que hizo de Platón y el impulso dado por él para un nuevo estudio de Aristóteles.

Filosofía de la religión. Pero el principal significado histórico de Schleiermacher está en el terreno filosófico-religioso, y de un modo especial dentro del protestantismo. Desde Schleiermacher existe en el seno de éste un movimiento investigador de los fundamentos teológicos. Kant ya había dado antes una solución negativa al problema de la esencia de la religión; «me vi obligado a eliminar la ciencia para levantar la fe». Esto trajo consigo el peligro del agnosticismo extendible a todo conocimiento religioso. Puesto todo del lado de la fe, desbancada radicalmente la ciencia, se centraba ahora todo el interés en desentrañar la esencia y contenido de aquella fe. En este punto se inserta Schleiermacher. También él es de opinión que la fe no se sustenta en un saber teorético sobre el mundo y Dios; en ello está con Kant. Pero la fe no constituye un código ético ni puede reducirse simplemente a lo moral; en esto se aparta de Kant. La fe es algo único, elemental e irresoluble; es un puro sentimiento, el sentimiento de absoluta dependencia respecto del todo. Intuición y sentimiento del universo, eso es la religión. En este sentimiento religioso se hace presente en nosotros, «se pone», en nosotros, el principio originario del mundo, lo mismo que «se pone» en nosotros la cosa externa en el acto de la percepción. Pero de ello no podemos tener conocimiento alguno teorético. Los enunciados y representaciones de la religión son tan sólo formas de expresión de nuestros sentimientos. Concebir los dogmas como enunciados filosóficos, o querer filosofar en teología, equivaldría a dislocar las fronteras de la ciencia y de la fe.

Es patente en Schleiermacher el contraste con la religión intelectualizada de Hegel y con la religión moralizada de Kant. El conjunto tiene, sin embargo, como trasfondo evidente a Kant. En efecto, es el sujeto quien «pone» a Dios en el acto de sentir. Muy a tono con ello veremos emerger en R. Otto el a priori religioso. La influencia de Schleiermacher corre en ancho cauce por toda la moderna filosofía protestante de la religión; además de en R. Otto, es notable ese influjo en H. Lüdemann, en G. Wobbermin, A. Titius, K. Beth y Th. Siegfried.

Crítica de Schleiermacher. La concepción de Schleiermacher deja el flanco abierto a los ataques. Su sentimiento no llega en realidad a tocar lo divino; se queda en un

sentimiento algo vago y general del universo, acaso un sentimiento estético, al nivel del sentimiento de lo sublime de Kant.

Del lado católico han sido decididamente combatidos todos los brotes de ese cristianismo sentimental y estético, producto inmanente, que, bajo el influjo de Schleiermacher, desembocaron en las diversas formas del modernismo, aun en las mismas filas católicas. El catolicismo reconoce también que la fe no se agota, como acaso en Hegel, en un puro concepto y pura racionalidad. Pero abriga siempre el temor de que una fe que no contenga por ninguna parte elementos cognoscitivos, y particularmente no encuentre un fundamento racional previo en los *praeambula fidei*, deje de ser una fe racional y razonable *(rationabile obsequium)*, y se quede en pura fe ciega, algo indefinible y vago, una suerte de ἄπειρον, como dirían los griegos.

La escuela romántica. Schelling y Schleiermacher tuvieron, como ya se ha indicado, una gran significación para la escuela romántica, cuyos adalides son: *Novalis (Friedrich von Hardenberg,* 1772-1801), *Friedrich Schlegel* (1772-1829) *y Friedrich Hölderlin* (1770-1843). No se contentaron con ser poetas, quisieron ser también filósofos, convencidos, por lo demás, de que poesía y filosofía se implican mutuamente. Consecuencia de ello fue su preferencia por la religión, mito y simbolismo, aspectos cada vez más acentuados en el marco del romanticismo. Ya Aristóteles afirmó que el amigo del mito es, en algún sentido, también filósofo.

Friedrich Hölderlin influyó de un modo especial en Hegel joven, en Nietzsche y, más recientemente, en el cenáculo del poeta Stephan George. En Hegel por su anhelo de lo infinito, en Nietzsche por su teoría del maridaje de helenismo y germanismo, como tronco de un nuevo humanismo a la par bello y divino.

«Ser una cosa con todo lo que vive; retornar con beatificante olvido de el mismo al todo de la naturaleza; ésa es la cima del pensar y del gozar. ¿No te parece hermosa la Hélade? ¿No ves cómo, gozosas por la nueva vecindad, ríen las eternas estrellas sobre nuestras ciudades y bosques; cómo el viejo mar, al asomarse por sus riberas a nuestro pueblo, recuerda a la hermosa Atenas y nos trae de nuevo la dicha, como a sus antiguos hijos, en olas placenteras?»

« ¿Cuándo, oh genio creador de nuestro pueblo, cuándo te mostrarás por entero, alma de nuestra patria? Me inclinaré entonces hasta el suelo y la más leve cuerda enmudecerá ante ti, y confundido y silencioso, como flor de la noche, día celestial, acabaré alegrándome en ti, cuando todos aquellos con quienes compartí mi anterior tristeza, cuando nuestras ciudades brillen esplendentes, abiertas y vigilantes, teñidas del mas puro fulgor, y los montes de la tierra alemana se conviertan en montes de las musas, como otrora los límpidos Pindo, Helicón y Parnaso, y luzca la libre, clara y espiritual alegría en torno al dorado cielo de la amada patria.»

Filósofos del derecho y del Estado. Del círculo de Schlegel es preciso destacar dos figuras beneméritas de la filosofía política, ambos colaboradores de Schlegel en su revista vienesa «Concordia», a saber, *Adam Müller (1779-1829) y Karl Ludwig von Haller (1768-1854),* los dos, como el mismo Schlegel, convertidos al catolicismo.

A. Müller censura de propósito la economía nacional de Adam Smith y toda concepción del Estado basada en un cálculo utilitarista; concibe más bien el Estado como un organismo viviente. De manera parecida a Federico Schlegel, considera al Estado como un gran individuo que comprende debajo de sí todos los pequeños individuos particulares, con duración trascendente, y dotado de una ley de vida propia, y que, lo mismo que el hombre particular, no sólo de pan vive, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. La ley suprema del vivir descansa en los valores éticos, especialmente en la fidelidad, así como también en los valores religiosos. De ellos

habrían de estar penetrados hasta lo más íntimo los ciudadanos del Estado. Pero también los Estados deberían unirse entre sí con los lazos de un derecho supranacional semejante. Por ello habrá que considerar todo acontecer histórico, en su verdadera esencia, como un movimiento desde Dios y hacia Dios. Idea ya antes subrayada por Schlegel. La historia, mirada como una lucha de fieras, no traduce el verdadero ser del hombre, síno un estado de caída del hombre.

Con su concepto de la vida, y de la ley superior, trajo el romanticismo una interpretación de lo histórico más profunda que la de la ilustración, la cual, en vez de una vida orgánica, no vio sino un agregado de átomos, y nada supo de una vida más alta, por no entrar en sus cálculos otros factores que la presión y choque mecánicos de los intereses egoístas de todos.

A través de la idea de la comunidad, considerada como vida, Müller influyó también en *Friedrich Karl von Savigny (1779-1861),* fundador de la escuela histórica del Derecho. Frente a la concepción ilustracionista del derecho natural, para la que todo derecho es razón pura esquemática y alambicada, sostiene constantemente Savigny el crecimiento orgánico del derecho, en una realización progresiva a lo largo de la historia, a partir del alma del pueblo, que presenta en cada situación sus peculiares características.

También *K. L. von Haller* combatió la concepción iusnaturalista de tipo racionalista y enseñó una evolución orgánica del Estado a partir de una célula originaria, la familia patriarcal.

Sóloviev. El hecho de haber recibido influjos de Schelling y de Baader, y la afinidad de espíritu que hay entre él y Schelling, aun sin directa dependencia (Soloviev no es un epígono), justifica una mención aquí, por vía de apéndice, del gran pensador eslavo *Vladimir Soloviev (1853-19110).* El pensamiento y la obra de Soloviev se resumen en la idea y en el anhelo de la unidad; unidad en su concepción filosófica del ser y en su ideal religioso de unificación del pueblo ruso al seno de Roma, centro de unidad de lo cristiano. Soloviev representa para Rusia lo que Newman para Inglaterra.

En su visión unitaria del ser, Soloviev trata de salvar por un lado la distinción de Dios y el mundo y por otro la continuidad de todo el ser, desde el principio creador, espíritu perfecto, divino y eterno, hasta la obra creada, finita, temporal y empañada por la culpa. La creación es una autorrevelación de Dios, realizada a través de la «sabiduría de Dios», intermediaria entre Dios y el cosmos, portadora en sí de los modelos de la creación, a modo de ideas platónicas. La unidad se rompe por la caída original y con ella entra el caos en el mundo; la historia es un drama doloroso de retorno a Dios, de reconquista de la unidad. El centro de la unidad recobrada es Cristo, símbolo del nuevo triunfo de lo eterno sobre lo temporal; al Reino de Dios, inaugurado por la resurrección de Cristo, están llamados a incorporarse todos los hombres, para cooperar a la gran obra mesiánica de volver el mundo a Dios.

Soloviev es un poeta filósofo, un espíritu hondamente religioso y un gran filósofo de la historia.

HEGEL

En Hegel, el idealismo alemán alcanza su punto culminante. Con un portentoso y universal dominio del saber en el campo de la naturaleza y en el de la historia, con una profundidad de pensamiento genuinamente metafísico y con un tono de radicalidad muy característico en él, Hegel acomete la empresa de mostrar el ser en su totalidad, como una realidad espiritual y como una creación del espíritu. No sólo «en el principio era el logos», sino que «siempre es», lo crea todo y lo es todo. No le turba la materia ni le

desconcierta la libertad del hombre. Y no es sólo que conozcamos nosotros la acción avasallante del logos; es el logos mismo el que conoce en nuestro conocer. La filosofía de Hegel es un idealismo absoluto, muy frecuentemente interpretado como un panlogismo. Y lo mismo que en Schelling, este espíritu es ahora mucho más que el «yo» del idealismo subjetivo de Fichte, explayado en un mundo que era creación y prolongación suyas. Ahora es el mismo espíritu absoluto del mundo, por lo que Hegel no se contenta con mirarlo unilateralmente ni desde el sujeto ni desde el objeto.

Para trazar su cuadro, concentra en un bello conjunto todos los motivos capitales de la historia espiritual de occidente: metafísica griega del ser, especulación cristiana sobre Dios y filosofía profana de la edad moderna, con su divinización de la naturaleza y del hombre. Hegel se siente a sí mismo como la plenitud madura de todos los conatos realizados a lo largo de la historia para mirar al mundo *sub specie aeterni*, desde la idea de logos, ya en Heraclito, pasando por Platón, Aristóteles, san Agustín y la alta edad media, hasta la fórmula de Spinoza, *Deus, sive substantia sive natura.*

Aunque más que plenitud madura hay que considerar la filosofía de Hegel como una tensión, forzada hasta el límite, de aquella metafísica occidental. En Hegel se pierde la antigua concepción del conocimiento, fiel a la relación fundamental de modelo y copia; naufraga la distinción esencial entre Dios y mundo y con ello la trascendencia, el «logos» absorbe lo que hasta entonces se habÍa denominado «objeto»; reaparece el principio de la identidad monista; se hacen flúidas todas las fronteras. La omnilateralidad es tan vasta que no se sabe ya lo que vale, porque todo vale; todo se elimina recíproca y dialécticamente. Algunos creen que éste es precisamente el supremo arte de Hegel. ¿O estará ahí, acaso, su propia superación y eliminación?

Vida y obras

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, en 1770; es suabo, como sus amigos Schelling y Hölderlin; con ellos estudia en el Seminario de Tubinga (cf. supra, p. 236). Enseña primero, como profesor particular, en Basilea desde 1793; cuatro años después, en iguales condiciones, en Francfort, donde estrecha sus lazos de amistad con Hölderlin (el llamado periodo místico-panteísta, de 1793 hasta 1800, aproximadamente). Desde 1801 enseña en Jena al lado de Schelling, en unión del cual publica el *Kritischer Journal für Philosophie;* marcha luego, por causa de la guerra, a Bamberg, donde trabaja como redactor de periódico; finalmente es nombrado director de gimnasio en Nuremberg en 1808. En 1816 obtiene una cátedra en la Universidad de Heidelberg; en 1818 va a Berlín, donde alcanza su máximo prestigio e influjo. Muere allí en 1831, probablemente del cólera.

De sus obras hay que mencionar, en primer lugar, los escritos teológicos de juventud, editados en 1907 por H. Nohl: *Leben Jesu* (Vida de Jesús), *Die Positivitüt dei chrisilichen Religion, Der Geist del Christentums* (El espíritu del Cristianismo), entre otros, pues son importantes para la comprensión del origen y aun del fin de su filosofía. Significativo también para lo que viene después, es el escrito de este tiempo *Differenz des Fichteschen and Schellingschen Systems der Philosophie, 1801.* De las grandes obras de filosofía, la *Phünomenologie des Geistes,* Jena 1807; trad. cast. X. Zubiri, *Fenomenología del Espíritu,* Madrid 1935. La *Wissenschaft der Logik, Nu*remberg 1812-16 (tomos iii-v de la antigua edición; 4 y 5 en Glokner); trad. cast. *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires 1956. La *Encyklopüdie der philosophischen Wissenschaften,* Heidelberg 1817 (llamada *Pequeña Enciclopedia o Enciclopedia de Heidelberg;* tomo 6 en Glokner); trad. cast. E. Ovejero, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Madrid [2]1942, y las célebres *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht and*

Staatswissenschaft im Grundriss, Berlín 1821; versión cast. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* Madrid 1935. A ellas hay que añadir la llamada gran *Encyklopüdie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (Enciclopedia* de las ciencias filosóficas en compendio), que trata de lógica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu; versión cast. *Filosofía del espíritu,* Madrid 1907, (tomos vi, vii, 1 y vit, 2 de la antigua edie.; 8, 9 y 10 en Glokner, con el título de *System der Philosophie), y* las *Vorlesungen* sobre la filosofía de la historia; versión east. J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid 1955, sobre Estética, sobre Filosofia de la religión y sobre Historia de la filosofía.

De Kant a Hegel

Como otras veces, nos abriremos paso a la comprensión de nuestro filósofo esclareciendo la situación espiritual en que se inserta.

Crítica de Kant y de Fichte. El punto de arranque del pensamiento de Hegel es Kant, allí justamente donde, a juicio de los idealistas posteriores, Kant se quedó a medio camino. En Kant la espontaneidad del «yo» estaba circunscrita a las formas del objeto del conocimiento; sólo en este aspecto formal era el objeto fruto de las categorías del espíritu. Hegel subscribe esta apreciación y añade por su parte: «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma, hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, como uno de los principios del tiempo.»

Pero se plantea inmediatamente la pregunta: y un objeto así entendido, sobre la base de una total independencia y espontaneidad de la razón, ¿es todavía en realidad un objeto? Y se responde: «Si bien las categorias... pertenecen al pensamiento en cuanto tal, no se sigue en modo alguno que, por eso, sean ellas algo exclusivamente nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos» (Gran Encicl. § 42, adic. 3; *Obras,* VIII, 131 Glockner). Si la filosofía kantiana no toma en cuenta más que aquel aspecto parcial en la explicación del ser, resultará «lisa y llanamente un idealismo subjetivo que se despega del contenido» (l.c. §; *Obras,* VII, 137 Glockner), al cual no es dado renunciar, pues si según una antigua persuasión de los hombres, la determinación o función del espíritu es conocer la verdad, ello implica que los objetos, la naturaleza exterior e interior, en una palabra, lo objetivo, lo que es en sí, sea tal como es pensado, y así el pensamiento sea la verdad de los objetos.

Con esto, Hegel se abre camino, como ya antes su amigo Schelling, hacia el idealismo objetivo. No es ciertamente el realismo dualista, para el cual el «yo» es determinado por el «ser en sí» de las cosas; pues eso acabaría a su vez con la espontaneidad, que Hegel, según vimos antes, quiere dejar a salvo. Tampoco puede ser el objeto una posición del «yo», como lo pensó Fichte, para salvar la libertad, pues entonces no habría ya auténtico objeto ni auténtica verdad que, como también vimos, quiere Hegel respetar en su carácter presubjetivo, de cosa encontrada por el sujeto.

Idealismo absoluto. La única salida que le queda a Hegel es que el pensar del hombre, en cuanto ese pensar es verdad y toca el ser, sea él mismo el pensar del espíritu del mundo, un pensar del espíritu cósmico que crea las cosas en que piensa y en el que, por tanto, coinciden pensar, verdad y ser. «Lo absoluto es la idea universal y única que, juzgando y discerniendo, se especifica en el sistema de las ideas particulares» (l.c. § 213; *Obras,* VIII, 423); o bien: «al discernirse a sí misma la idea en ambos fenómenos (espíritu y naturaleza) los determina como manifestaciones suyas (de la razón que se sabe a sí misma), y se da en ello por justo el doble hecho de que la naturaleza de la cosa, el concepto, es lo que progresa y se desarrolla, y este movimiento es, a la par, la

actividad del conocer; la idea eterna, que es en sí y para sí, eternamente se actúa a sí misma, como espíritu absoluto, se produce y se goza» (l.c. § 577; *Obras*, X, 457 Glockner).

Esto es idealismo absoluto. Pensar, ser y verdad, todo es idéntico con el espíritu. Consiguientemente, «todo lo racional es real y todo lo real es racional» (cfr. infra, p. 426). El idealismo de Kant fue un idealismo crítico, demasiado tímido para llegar a un *intellectus archetypus.*

Hegel hace metafísica a despecho de la crítica de Kant, y la hace con singular audacia. Vuelve a tener ciencia del ser en sí objetivo de las cosas, lo traduce por espíritu, como una autodeterminación de la idea absoluta, y no contento con eso, ve en la filosofía pura al *intellectus archerypus* mismo. Dios es el que filosofa en el filósofo.

Dialéctica de la idea

Historia del ser y del espíritu. Pero ¿no había dicho ya todo esto Schelling? Efectivamente, por lo que toca a la identidad de espíritu y naturaleza; pero algo se le pasó por alto y, por esto, Hegel se desprende de Schelling en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu.* Hegel subraya aquí el devenir y la evolución de lo absoluto en los pasos necesarios del pensamiento.

El devenir del ser. En este punto, Fichte ya había avanzado mucho. En su filosofía había trazado una historia de la conciencia y, en función de ella, del ser cósmico; sólo que en Fichte todo quedaba en lo subjetivo. Hegel rechaza este subjetivismo, pero subscribe la idea de la evolución; tan sólo va a dar ahora contenido y plenitud al absoluto.

El absoluto debe ser pensado como espíritu y por sí mismo activo, que se despliega incesantemente en una progresiva autodeterminación, pero sin perder la unidad en la multiplicidad, pues resuelve siempre en sí mismo todos los contrarios; es él, en efecto, el que, en el fondo de todo, se hace todas las cosas permaneciendo consiguientemente idéntico a el mismo, como unidad total que es, en forma que sólo al fin del proceso es plenamente lo que es él en verdad. Así viene a ser el idealismo de Hegel una típica filosofía del devenir.

El absoluto necesita del devenir para encontrarse a sí mismo y se sostiene precisamente mediante una marcha de continuo desarrollo. «Lo verdadero es el todo. Pero el todo lo es sólo el ser que se completa a sí mismo en su desarrollo. Hay que decir del absoluto que es esencialmente resultado, que sólo al fin es lo que es de verdad» *(Fenomenología, Prefacio,* p. 21 Hoffmeister, *Obras,* II, 35 Glockner). El pensar se torna «fluido» para Hegel; se da un «movimiento de conceptos» y «este movimiento de las puras esencial constituye la naturaleza de la cientificidad en general» (l.c. 31, *Obras*, II, 35 Glockner). Ya Platón se preguntó si no era el ser también movimiento y Aristóteles puso en el movimiento uno de los principios de su ontología; sin embargo, nunca se llegó hasta ahora a abandonar la estaticidad de los conceptos.

Hegel, Fichte y Kant. Hegel recoge la concepción dialéctica de Fichte, que constituida ahora en algo así como el alma del espíritu, podrá explicar su vida interna y sus funciones peculiares. De nuevo tenemos el camino de tesis, antítesis y síntesis. El concepto se cambia en su contrario, pero los contrarios son superados en una fase superior, que es la síntesis de ellos. El nuevo concepto es a su vez tesis, que lleva nuevamente a la antítesis, y es luego también superada, y así continúa el proceso hasta que el espíritu haya producido de sí todo el mundo de los objetos. Pero sobre toda oposición y diversidad vence la unidad. La filosofía del devenir entraña, pues, un «movimiento del concepto», por virtud del proceso dialéctico y el absoluto y lo idético

no son ya, como en Schelliñg, un concepto vacío, abstracto, la indiferencia, aquel universal que nada dice de lo contenido en él (Fenomenología, *p. 21, Obras*, II, *24* Glockner) sino que reciben ahora contenido y plenitud. La peculiaridad del método dialéctico en tres etapas puede enlazar, a través de Fichte, con Kant, cuya deducción trascendental pervive en dicho método (cf. supra, p. 177 y 277).

Hegel y Heraclito. Pero la dialéctica de Hegel va más lejos. Es una reedición del heraclitismo con su teoría de los contrarios y del fluir de las cosas. «El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua.» «Porque es muerte de la tierra hacerse agua, muerte del agua hacerse aire, y del aire, el fuego, y así otra vez de nuevo.» (Frag. B. 76). El mismo Hegel ha consignado que no hay un solo principio en Heraclito que él no haya incluido en su lógica.

Historia de la idea. Y lo mismo que en Heraclito el devenir no corre amorfo en pura y espontánea individualidad, sino que va penetrado de logos, a cuya medida y ritmo se enciende y se apaga, y precisamente es en el juego de contrarios donde brilla más el orden de la razón, así también la dialéctica hegeliana se torna una historia de los conceptos, de la idea y del espíritu; pues el proceso tricotómico no es una mera constatación del devenir progresivo, sino que en la tesis, antítesis y síntesis, resplandecen las formas de razón que dan sentido y ser al proceso. Hegel extiende, con sigular maestria, ese método dialéctico a todos los campos del saber filosófico. Y su mérito y arte consiste en descubrir en cada caso el contenido objetivo de las ideas y en ponerlo en movimiento y avance. En Fichte se pega a la dialéctica mucho de caprichoso, a tenor de su fundamental posición voluntarística. En Hegel es el mismo sentido objetivo de la idea el que imprime el impulso. La tesis contiene en sí ya objetivamente a la antítesis, porque ambos conceptos se enlazan cualitativamente con otro concepto superior común. El ser y la nada, por ejemplo, están comprendidos y superados en el devenir; comenzar a ser y dejar de ser lo están en la existencia, nacimiento y sepulcro en la vida.

«Mediación». Tenemos la «mediación» hegeliana en esta dialéctica de la contrapuesta determinación de los conceptos, por vía de posición y negación. Mediante ellos, los conceptos adquieren plenitud concreta. ¿Qué significan, se pregunta Hegel, palabras como Dios, el absoluto, lo eterno, si se quedan en lo abstracto? «Nada expresan de su contenido». Como la expresión: «todos los animales» no es ya una zoología, tampoco bastan aquellos abstractos inmediatos. Se necesita el paso por lo «otro», la «mediación», la historia del concepto. «Lo que es más que una palabra, aunque no sea más que el paso a otro enunciado, contiene un cambiarse en otro, o devenir otro, que ha de ser reasumido, es una mediación... porque la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo mismo, pero en movimiento, o bien la reflexión en sí mismo... la pura negatividad... el simple devenir» *(Fenomenología, p.* 21, Hoffmeister, obras, II, 24s. Glockner). El pasaje clásico en que desarrolla Hegel la idea de mediación, está al principio de la *Fenomenología,* al considerar la certeza sensible, donde trata de presentar el «esto» y el «ahora» como «mediados» (l.c. 81 Hoffmeister, *Obras,* II, 83 Glockner). La idea, pues, se proyecta sobre el proceso, sobre el tiempo, sobre el devenir, sin perderse en él.

En esta dinámica evolutiva del concepto, en cuanto a su contenido y significado, advertimos bien que la dialéctica de Hegel es historia objetiva de las ideas y del espíritu, verdadera ontología, y no meramente historia del sujeto y de sus actuaciones morales, como en Fichte. Hegel está más cerca de la dialéctica platónica que de la fichteana, si bien Fichte fue quien le proporcionó el instrumento y el método. Es una prueba más de cómo el idealismo alemán se ha ido soltando del subjetivismo de Kant y de cómo, a

medida que avanza en esta línea, adquiere más puntos de cercanía -ganando en esto a Kant - respecto de la metafísica clásica, antigua y medieval, centrada toda en la consideración del objeto. Desde luego, Hegel es mucho más griego que Kant.

Formas de pensar de Hegel. La lógica de Hegel parece, a primera vista, dar al traste con dos principios lógicos fundamentales: el de contradicción y el de identidad. Cuando al principio de su *Lógica* nos dice Hegel que el ser es idéntico a la nada, o que una determinada cosa debe ser, porque no es posible entender un particular sino en función de su implicación en el todo; nos suena todo esto a transgresión de los principios de contradicción y de identidad, que ponen a salvo la independencia y distinción de todo particular respecto de los demás (A es A).

Principio de contradicción. Así se explica que tal dialéctica haya sido rechazada de plano no pocas veces y en muy diversos campos. «De la filosofía de Hegel no es admisible un solo principio, pues todos se entienden en ella, en oposición al principio de contradicción» (C. Nink).

Y un representante del moderno empirismo logístico (B. Russell) se expresa así: «Si Hegel tuviera razón, ninguna palabra podría comenzar a tener sentido, pues deberíamos antes conocer el sentido de todas las demás... Antes de que puedas entender la proposición: Juan es el padre de Jaime, tienes que saber quién es Juan y quién es Jaime; pero saber quién es Juan quiere decir saber sus notas características, pues sin ellas no podría ser distinguido de cualquier otro. Pero sus notas peculiares implican, a su vez, otras personas y cosas. Está, v.gr., caracterizado por sus relaciones con sus padres, su mujer, sus hijos, por el hecho de si es un ciudadano honrado o no lo es, y el país a que pertenece. Todo esto tienes que saber de antemano para que se pueda decir de ti que sabes á qué se refiere la palabra Juan. En este intento de decir lo que entiendes por la palabra Juan, te ves forzado a dar cuenta, paso a paso, de todo el universo, y tu enunciado inicial se encarama de suerte que, finalmente, vienes a dar un relato sobre el universo en vez de mentar simplemente a los dos hombres concretos Juan y Jaime.»

Semejantes refutaciones de Hegel descansan sobre un malentendido, que sólo podrá esclarecerse poniendo en su luz el modo típico del pensar hegeliano. Hegel tiene una «forma específica de pensar» que en todo caso presupone que con el Hegel constructivo va siempre entrelazado el Hegel crítico, y la iluminación de su sistema se interfiere a la continua con la conciencia refleja de la propia manera de pensar.

Esto nos lleva al verdadero punto de partida de la dialéctica de Hegel, desde el cual se nos hará aquélla más inteligible.

Hegel y la Sagrada Escritura. Nos acercamos a ese punto de partida señalando el papel relevante que tuvieron en la vida de Hegel los libros sagrados, concretamente el Nuevo Testamento. El obstinado dialéctico no quería ver allí un origen auténtico, sino, lo más, una ocasión histórica que desencadenó el pensamiento de Hegel, lleno ya de su propio sentido. Sin embargo, una inspección del aspecto genético ideológico, verá en el hecho histórico una forma que se imprime desde fuera y que se desarrolla luego con vida propia sin la cual quedaría manca la interpretación del movimiento dialéctico. Ya Dilthey, en sus análisis sobre el Hegel joven, apuntó al interés de éste por el pensamiento encerrado en los libros sagrados y en los místicos, especialmente por la doctrina allí contenida sobre la unidad y totalidad del ser. Hans Leisegang prosiguió hasta el final la exploración de esta vena histórica, dándonos con ello los instrumentos decisivos para la interpretación de Hegel y de sus adversarios. Llega Leisegang a la conclusión de que el pensamiento de Hegel alcanzó su forma definitiva a través del estudio de la Sagrada Escritura. Hegel encontró sobre todo en el Evangelio de san Juan lo que para él fue tan característico: la ecuación

Dios = Espíritu = Verdad = Vida = Vía

El logos del cuarto Evangelio, «era en el principio», es Dios, por Él ha sido hecho todo, es la luz del mundo, viene al mundo, encarna para que todos los que crean en Él sean hechos hijos de Dios. Todo esto lo aplica Hegel a su idea. También la idea «es en el principio», es espíritu y es Dios, se encarna en la naturaleza, «sale de sí», es la luz y vida del mundo y, recogiendo en sí al mundo entero, lo hace retornar a Dios.

En el Evangelio de san Juan, Hegel encontró también la filosofía de los contrarios, superados y conciliados en una superior síntesis: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda él solo, pero si muere, lleva mucho fruto.» «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque hubiere muerto, vivirá.»

A los 25 años comienza Hegel a escribir una *Vida de Jesús.* Empieza así: «La razón pura, incapaz de todo límite, es la divinidad misma.» Cuando a los 42 años va a dar el último retoque a su sistema en la *Ciencia de la lógica,* estampa en la introducción, con tipos subrayados, esta definición de la lógica: *«Por tanto, hay que concebir la Lógica como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como ella es, sin velo, en sí y para sí misma. Puede, por tanto, decirse que este contenido es la manifestación de Dios, tal como Él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.» (Lógica* I, 31 Lasson, *Obras,* IV, 459. Glockner).

Hegel designa como viernes santo filosófico al preciso momento histórico en que él se inserta en el movimiento filosófico del tiempo. Creyó misión suya el resucitar a Dios a nueva vida. La supuesta demostración kantiana de la imposibilidad de toda metafíeica especulativa, y especialmente de los viejos argumentos de la existencia de Dios, habían desterrado a Dios de la filosofía como objeto de ciencia. Dios debía ser tan sólo creído o, según Schleiermacher, reducirse a mero objeto del sentimiento. Con relación a este espíritu del tiempo, formula Hegel el principio: «Dios ha muerto.» Pero es que pertenece a la esencia de Dios, continúa el, morir para renacer a nueva vida.

Pensamiento organológico. Este Dios vivo y revivificado es el que quiere presentar Hegel en su sistema. Todo el organismo del mundo da testimonio de Él; pues la vida misma de Dios es la fuente de la que ha emanado aquel mundo. Dios, verdad y universo, todo es vida.

Esto nos da la fisonomía típica del pensamiento y filosofía de Hegel. Está calcada en la vida y ella misma es un pensar viviente, organológico. La vida del organismo es su tipo. Primero se concentra la vida en la semilla. Luego se desarrolla y se despliega en tallo, hojas y flores; finalmente se repliega y concentra de nuevo en el fruto y semilla, que vuelve a caer en tierra y torna a empezar el ciclo. Como el espíritu es vida, el pensamiento se desarrollará a la manera de un organismo vivo. «La evolución del espíritu es brotar, salir de sí en el despliegue exterior y retornar a sí.» *(Lecciones sobre la Hist. de la Fil.,* ed. Hoffmeister, p. 100, Obras, XVII, 51 Glockner).

Éste es el origen radical de la dialéctica con su tesis, antítesis y síntesis. Pensamiento dialéctico es igual a vida, que se despliega y de nuevo se reconcentra en sí: «El germen en la naturaleza, una vez que se ha convertido en otro ser, se recobra de nuevo en la unidad; igual el espíritu, lo que en él es, se hace para el espíritu, y así se hace él para sí mismo» (l.c.). «En fuerza de la naturaleza del método que hemos expuesto, la ciencia se presenta como un círculo clausurado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es simple fundamento, vuelve por la mediación [giro dialéctico de la antítesis] a anudarse el fin, y así tenemos que este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro, animado por

el método, es a su vez la reflexión en sí, que retorna al comienzo y es, al mismo tiempo, comienzo de un nuevo miembro» *(Logik* II, 504, Lasson, *Obras,* VI, 551 Glockner).

El módulo mental de Hegeles, pues, el «círculo de círculos», como ha dicho Leisegang apostillando este pasaje. Es típico pensar de totalidad, lo diametralmente opuesto al pensar aditivo y atomístico de los empiristas. Se comprende por ello bien que a un B. Russell, por ejemplo, le parezca totalmente inservible el método de Hegel.

Se parte siempre, en este método de pensar, de una plenitud viviente, de una totalidad de ser y de sentido. Los objetos que percibimos distintamente en el conjunto son como seleccionados y arrancados de un todo (abstracción). Sólo en este aislamiento se distinguen y oponen las cosas entre sí. Si se proyecta, por el contrario, la mirada sobre el todo, se concilian en él los contrarios y se supera la oposición. Más aún, después de aquélla integración se podrá volver a mirar lo separado y distinto, y se verá ahora implicado en ello lo otro, y viceversa,

Los «objetos» no son propiamente objetos, o cosas aparte, sino «momentos» del todo, según Hegel, y considerados puramente en sí mismos, aislados, son «falsos».

Cuando se han descubierto todas las relaciones y todo aparece así trabado y solidario, se conoce «toda» la verdad. «Lo verdadero es el todo» (cf. supra, p. 260). Y el triple avance dialéctico es la vía para el todo. Su ley es no pararse antes de tiempo. Cuando objeta Russell que no hay manera de empezar a pensar un concepto, porque la necesaria implicación de todo obligaría a conocer previamente el universo entero, en realidad se enreda en una pequeña sofistería. Naturalmente se puede empezar; lo que no se puede es acabar demasiado aprisa, pues sabe bien Hegel que el comienzo es sólo un comienzo.

Unidad y totalidad. Cuando decimos que Hegel ve el espíritu y su dialéctica a través del concepto de vida y totalidad, no se ha de entender esto en un sentido figurado, metafórico, ni en el sentido creador de la forma subjetiva kantiana, que prescribe leyes a la naturaleza, ni tampoco según la teoría epistemológica del modelo y copia, como si el espíritu fuera un remedo reproductor de la vida de la naturaleza, sino en el sentido de que el espíritu mismo está fundido e identificado con el proceso vivo de la naturaleza; él mismo es el proceso. El ser y el pensar son ahora una misma cosa, en un sentido más rígido que en el viejo Parménides, a quien cita con elogio Hegel (Lógica, 1, 25 Lasson, *Obras,* IV, 39 Glockner). «La ciencia pura presupone consiguientemente la liberación de la oposición de la conciencia. Contiene en sí el pensamiento en cuanto que éste es también la cosa misma, o contiene la cosa en sí misma en cuanto que es ella también el pensamiento puro» (l.c. lo, *obras,* IV, *45* Glockner).

Asomos panteístas. La vida que alienta en el curso circular, y que descubre Hegel por doquiera en su triple ritmo dialéctico, lo mismo en los movimientos de la materia que en las formas orgánicas y en las creaciones del espíritu, en las plantas, en el animal, en el hombre, en la ciencia, en el derecho, costumbres, Estado, historia universal, arte, religión y filosofía; este único «todo vida» constituye asimismo la vida del espíritu humano, en el que despierta a la conciencia el organismo cósmico total. Y como este «todo vida» es la vida de la divinidad, del absoluto, de la idea, puede decir Hegel: «El hombre sólo puede saber de Dios en cuanto que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es la autoconciencia de Dios. El espíritu del hombre, su saber acerca de Dios, no es otra cosa que el espíritu de Dios mismo.»

Se ha llamado a esto panlogismo y, en razón de ello, se ha atribuido frecuentemente a Hegel un monismo panteísta y místico. Basado en diversos testimonios de la juventud de Hegel, especialmente en la elegía *Eleusis* a Hölderlin, ha fijado Dilthey un período romántico-místico de Hegel. En su libro *Hegel romántico e místico, G.* della Volpe ha subrayado particularmente este período, señalándolo como básico para comprender al

Hegel de los últimos años. Leisegang aduce el acusado interés de Hegel por la mística neoplatónica, por Proclo, el Pseudo-Dionisio y el Eriúgena. La filosofía de signo escolástico caracteriza a Hegel, puede decirse que unánimemente, como el filósofo de la identidad panteísta.

Las intenciones de Hegel. Th. Haering discute, sin embargo, la exactitud de tales interpretaciones. Según él, Hegel rechazó el misticismo panteísta junto con su teoría monista; pero igualmente rechazó su opuesto, a saber, el individualismo abstracto atomístico y el dualismo racionalista, que «abre un abismo de separación entre Dios y el mundo». La intención de Hegel habría sido, según el mismo intérprete, aproximar conciliadoramente ambas concepciones antitéticas, despojando a cada una de su tendencia unilateral. Es cierto para Haering que Hegel rechazó la «identidad abstracta» de los eleatas, de Spinoza, de Schelling y de todo el «acosmismo», que no quiere conceder nada a la pluralidad ni tiene ojos sino para lo «uno», lo que se acostumbra a designar como panteísmo *(Gran Encicl. §§ 50, 573; Obras,* VIII, 144ss; X, 458ss. Glockner). Y es cierto que se pronunció siempre, según Haering, tanto antes como después del llamado período romántico-místico de juventud, y aun dentro de este período, contra una actitud del espíritu de mero sentimiento, contra toda forma de relación entre lo particular y lo absoluto que diluya aquél en éste, o que suprima la nota teistica personal de la religión del espíritu.

El propósito de Hegel fue tan sólo, a juicio de Haering, restablecer la unidad, superando, por un lado, la independencia de lo múltiple, y por otro, la no menos acentuada independencia de los contrarios; es decir, construir una síntesis de panteísmo y dualismo.

Aporías del sistema. Pero, no obstante estas intenciones personales de Hegel, ¿no se inclinará esa «superunidad» de su sistema del lado del monismo panteísta, hacia el que tan claramente gravita la interna lógica de sus posiciones capitales? El absoluto «verdadero», que Hegel distingue del absoluto «abstracto» de los panteístas, ¿no tendrá que marchar, a pesar de todo, por el viejo camino del panteísmo? También el pensamiento patrístico y escolástico explicó los seres particulares recurriendo al ser de la causa primera, que es el ser absolutamente hablando, *ens a se,* y también en aquella filosofía la, verdad ontológica era aprehendida en la verdad subjetiva (lógica) del juicio en razón de que en el *intellectus agens* brillan, y por el mismas son activas, aquellas ideas, cuya realización constituye la verdad ontológica.

¿Trascendencia? Pero hay una gran diferencia entre las dos concepciones. El absoluto de Hegel se embebe y agota en el mismo proceso cósmico: «Si el ser divino no fuera el ser del hombre y el ser de la naturaleza, sería un ser que no sería nada» (*Fil. de la Hist. Univ.,* ed. Lasson, 38, *1938).* El *ens a se* de la metafísica antigua, por el contrario, no vio en los entes particulares la totalidad del ser, sino sólo una copia análoga, frente a la cual queda en un «más allá» su trascendente modelo, aun cuando todo ente participa de aquel ser. Aquí tendríamos, por lo demás, la síntesis buscada; ser finito, ser infinito, analogía. También Nicolás de Cosa vio a Dios «explicado» en la «copia» (cf. tomo I, 455 ss). Lo mismo digamos de Eckhart, cuyas fórmulas copiaba Hegel, casi al pie de la letra, en el último pasaje citado.

En Hegel faltan estos momentos retardantes, pues al eliminarse la oposición de pensar y ser en el saber absoluto, se elimina también la trascendencia, la participación, la cesura modelo-imagen y la analogía del ser. En el pretendido saber absoluto prevalece, a pesar de las afirmaciones en contrario, el lado subjetivo, y ya no tenemos un verdadero saber absoluto. Por ello la idea de Dios peligra de diluirse en el mundo. Un falso prejuicio sobre la trascendencia dio pie a la opinión de que el objeto debía estar en el ámbito del sujeto; esto dicho de todo objeto y en participación de Dios. A éste se

le miró como lo «enteramente» e «infinitamente» otro o distinto, sobre el que nada se podía afirmar, pues toda predicación de él, aun la análoga, se anulaba ante su infinitud. Tal prejuicio se refleja en Hegel y sus seguidores cuando hablan de la idea platónica y la analogía del ser.

En está hipótesis juzgaron tener que desprenderse de la idea de trascendencia. Pero es el caso que los mismos defensores de ésta sucumben no pocas veces a aquel mismo y se creen por ello obligados a echar puentes que salven el abismo de separación, cuando no hay en realidad dos mundos totalmente incomunicados, sino que entre sujeto y objeto, pensar y ser, mundo y Dios**,** una verdadera inmanencia subyace a una verdadera trascendencia. Para convencerse de ello hubiera bastado ir a los verdaderos fondos problemáticos de todo el tema de la analogía, sin resbalar por las expresiones históricas no siempre felices y, tomadas en su superficie, o en sus popularizadas consignas, aptas para desorientar. Una buena parte dé las discusiones en torno al panteísmo se hubiera ahorrado con esto.

¿Individualidad? Parecida situación se ha creado con respecto al individuo humano. Es difícil ver cómo en Hegel, abandonada la teoría del modelo-imagen, puede ser todavía individual el espíritu subjetivo del hombre, si «su saber es la autoconciencia de Dios». Esto es ni más ni menos Spinoza (cf. supra, p. 67). Podría también inscribirse a Hegel en la variante panteísta del antiguo «νούς» universal, al que ya san Alberto y santo Tomás, en lucha contra el monopσiquismo averroísta, objetaron que entonces no habría un «yo» que piensa, sino un impersonal «se» piensa.

Queda, pues, amenazado en Hegel el espíritu particular, y en general todo lo singular; pues ¿cómo tirar líneas fronterizas, si este ser determinado es sólo a través del otro y del «todo»? Ésta parece ser la parte de verdad que había en Russell cuando afirmaba que no se podía decir: Juan es el padre de Jaime. Y esto es señaladamente lo que empujará a Kierkegaard a hacer armas contra Hegel, subrayando que en su sistema sucumbe toda personalidad y, con ella, toda decisión libre y responsabilidad, convertidas en simple «momento» del proceso cósmico, que absorbe al «yo» en el impersonal «se».

¿Religiosidad? De suerte que por esta vía se haría imposible aquello que este *homo religiosus* que fue Hegel llevaba tan dentro del corazón, a saber, salvar una auténtica relación de «yo» y «tú» entre el hombre y Dios, el hombre como verdadera criatura y Dios como verdadero creador. Para el hombre de Hegel, en cuyo espíritu se despliega el mismo espíritu pensante absoluto, no puede Dios ya ser *lo maiestosum y tremendum.*

¿Heroísmo? También es difícil salvar en la filosofía de Hegel la posibilidad de un auténtico heroísmo, por la misma razón de la ausencia de verdadera individualidad: también es el héroe para él un mero «momento» dentro del «todo»; este ««todo» necesario es el único principio activo. Es sintomático que Hegel nunca se pronuncie claramente sobre el tema de la inmortalidad personal. Ni podía hacerlo.

¿Lo irracional? Una última aporía de la dialéctica del absoluto la constituye, finalmente, lo lógicamente amorfo, lo irracional, lo enfermo y lo malo. Hegel se encuentra ante las mismas dificultades que Platón y que todo idealismo, cuando aborda el problema de la materia y del mal. Platón le relegó a la zona de un «no ser». Tampoco es para Hegel un verdadero ser. Pero su panlogismo no debiera haber retrocedido ante este lado de la realidad. En la filosofía de la historia universal de Hegel, el mal va también incluido en el proceso. Puede existir y tiene que existir. Por ello la historia universal se convierte en juicio universal. Pero no es, como en Leibniz, un castigo y un medio para el fin, sino que todo entra con signo positivo; guerras, hechos de fuerza, atrocidades y violaciones del derecho. Simplemente por ser, todo tiene sentido. Todo es un estadio y episodio en el camino por el que el absoluto se encuentra a sí mismo.

Aquí tiene lugar, en Hegel, un cambio de rumbo parecido al de Spinoza, que comenzó por la idea platónica y la consideración del mundo *sub specie aeterni y* torció luego, en su filosofía política, por las vías del naturalismo de Hobbes (cf. supra, p. 73). Con esto se pone ahora de manifiesto que el «Dios» de Hegel no puede ser más que un Dios inmanente al mundo. El Absoluto y su razón no constituyen ya un principio selectivo. La razón que explica todo ha ido demasiado lejos. Se ha forzado el papel del «logos». Si todo es «logos», en realidad ya no hay «logos». No sólo se resuelve ya Dios totalmente en el mundo, sino también el mundo en Dios. Pero con ello el principio formulado por Hegel: «si el ser divino no fuera el ser del hombre y el ser de la naturaleza, sería un ser que no sería nada», adquiere un sentido que es justamente la inversión del concepto antiguo y medieval. El mundo es ahora la causa de Dios. El espíritu de la filosofía moderna, que se orientó desde el renacimiento más al mundo que a Dios, es en Hegel más fuerte que la herencia de los antiguos.

El sistema

Hegel creó con su dialéctica un sistema filosófico de gigantescas proporciones, tal que jamás antes ni después de él se ha desarrollado otro que le supere en amplitud y detalle. Y lo que ha quedado de Hegel no es propiamente el método dialéctico mismo, que fue por lo demás algo enteramente personal, más un arte inimitable que una técnica científica, ni siquiera el sistema como tal, sino más bien un conjunto rico de ideas profundas y geniales, formuladas acá y allá a lo largo de sus obras. Esbozaremos, no obstante, el sistema en sus líneas fundamentales. Se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica trata de la idea en su «ser en sí» y «para sí»; la filosofía de la naturaleza, de la idea en su ser «fuera de sí» (ser otro); la filosofía del espíritu, de la idea en su retorno a sí misma, en su «ser dentro de sí».

Lógica. La lógica de Hegel no es, como era lo usual, una repetición del *Organon* aristotélico, sino pretende ser la exposición del pensamiento puro, el método absoluto del conocer, «el espíritu que piensa su ser». En la fenomenología había descrito Hegel la conciencia en su avance progresivo, desde la oposición inmediata de conciencia y objeto, según la actitud vulgar, hasta el saber absoluto. Era un movimiento sobre la base de las esencias puras. Estas son las que constituyen ahora el contenido de la lógica *(Lógica,* 1, 7 Lasson; *Obras,* IV, 18 Glockner). Por eso hay que concebir la lógica como el sistema de la razón, como el reino del pensamiento puro.

Lógica como teología y metafísica. «Este reino es la verdad, tal como ella, sin velo, es en sí y para sí. Puede afirmarse por ello que este contenido es la expresión de Dios, tal como Él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (1. c. I, 31 Lassou; *Obras,* IV, 450s, Glockner).

Distingue Hegel tres partes de la lógica: lógica del ser, de la esencia y del concepto. Las dos primeras constituyen la lógica objetiva, la tercera la subjetiva.

La lógica objetiva «viene a ocupar el lugar de la metafísica precedente, en cuanto estructuración científica del mundo, que no debió llevarse a cabo sino mediante las ideas de la mente».

Comprende, ante todo, la ontología e investiga el ser y como esencia; luego la restante metafísica «atendida la pretensión, que siempre tuvo, de entender las formas puras de la mente, los substratos particulares, tomados en un principio de la representación, como el alma, el mundo, Dios, de manera que las estructuras de la mente constituían la base fundamental para enfocar aquellos objetos. Mas la lógica considera estas formas aligeradas de aquellos substratos, tema de la representación;

considera su naturaleza y su valor en sí y para si mismos. Aquella metafísica antigua pasó esto por alto y se expuso por ello al justo reproche de haber usado aquéllas [formas] sin crítica, sin una previa investigación que aclarara si tales formas eran capaces, y en qué manera, de ser determinaciones de la cosa en sí, según la expresión kantiana, o determinaciones más bien del lado de la razón. La lógica objetiva es, por consiguiente, la verdadera crítica de la aprioridad de esas mismas formas, una crítica que las considera, no según la forma abstracta de la aprioridad frente a lo posteriori, sino en sí mismas con su propio contenido» (1. c. 1, 46 Lasson; *Obras,* IV. 64s Glockner). Un conocimiento que no conociera al objeto, como es en si, no será un conocimiento (1. c. 27; *Obras* IV, 41 Glockner).

Ya tenemos resucitada la vieja metafísica, y resucitada en toda su pureza, como ciencia de las ideas. Pero no será la dialéctica platónica de las ideas, sino una peculiarísima, la hegeliana, dialéctica de la mediación y de la negación pura, Kant quedará desplazado, sin más, una vez hecha su mención *honoris causa.* Su apriorismo queda bien caracterizado como algo «abstracto», como una experiencia sublimada, como psicologismo refinado. Hegel, en cambio, quiere intuir el ser como lo contempla el mismo *intellectus archetypus* que lo creó. Está además convencido, como ya vimos antes, de que es el mismo espíritu pensante el que en él filosofa. La lógica de Hegel cultiva un terreno que Kant declaró siempre infranqueable. De donde colegimos claramente el cambio fundamental que se ha operado en el seno del idealismo alemán. El anatema de Hume está quebrantado. El idealismo subjetivo y crítico queda disuelto por el idealismo objetivo y absoluto.

División de la lógica. Descendiendo al detalle, aborda la lógica los siguientes temas. En la doctrina sobre el ser *(Sein): 1)* cualidad, ser, no-ser, devenir, existencia, finitud, infinitud, ser para sí, uno y múltiple, repulsión y atracción; 2) cantidad; 3) medida. En la doctrina sobre la esencia *(Wesen): 1)* esencia como razón de la existencia; 2) fenómeno; 3) realidad. En la doctrina sobre el concepto *(Begriff): 1)* concepto subjetivo; 2) el objeto; 3) la idea.

Casi al principio de la doctrina sobre el ser se encuentra aquella identificación de ser y no-ser que ha desconcertado a muchos por su aparente pugna contra el principio de contradicción, pero que puede entenderse bien, según hemos notado, dentro del estilo de pensar de Hegel.

Filosofia de la naturaleza. Va a dar aquí Hegel una nueva respuesta al problema abierto por Descartes al escindir la substancia en *res cogitans y res extensa,* respuesta que cerrará todos los conatos de solución precedente: ocasionalismo, Spinoza, Hobbes, Berkeley, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling.

La naturaleza como evolución. La naturaleza es la autoalienación de la idea. Dicho en términos teológicos, el logos se ha exteriorizado a sí mismo en la naturaleza, ha tomado carne en ella; nosotros hemos visto su gloria y ahora, a través de su luz, de la luz de la idea, hemos de tornarnos espíritu, para que todo pueda volver al absoluto. ¿Cómo viene Dios a resolverse en algo absolutamente extraño?, se pregunta Hegel, y responde: «La idea divina es justamente eso, resolverse, desetrañarse y sacar de sí ese «otro» y reasumirlo de nuevo en sí, y por esta vía hacerse subjetividad y espíritu» *(Obras,* IX, 44 Glockner). La naturaleza, es, pues, para Hegel una parte del proceso universal. El filósofo no la mira tanto en su estructura estática cuanto en su ser dinámico, pues sólo así se levanta sobre la consideración superficial del vulgo y sólo así puede adentrarse en el centro mismo de las cosas.

Todo el siglo XIX está bajo el signo de la historia, en todos los campos del saber. La idea de la evolución es una de sus líneas directrices. Hegel fue uno de los grandes

adalides de este método que atiende al proceso dinámico. La naturaleza es para él historia, evolución. Pero su evolución es una evolución iluminada por un sentido y fin; no la mecánica del evolucionismo materialista de mediados de siglo, para el que todas las formas, estratos de ser y grados de valor se nivelan por el rasero de un movimiento determinista y causal de los átomos en el espacio y el tiempo; donde todo es uno e indiferenciado (monismo categorial), y «un manchón de moho y la novena sinfonía de Beethoven están al mismo nivel, como productos sucesivos de un mismo proceso de evolución (G. Lasson).

En Hegel la naturaleza realiza un proceso dinámico, cortado por el patrón de la visión neoplatónica, con su morfología ideal; hay allí conjunto de sentido, formas eternas, grados jerarquizados de ser y de valor. La multiplicidad no es intercambiable, sino esencialmente diferenciada, con orden de diversidad y de subordinación (pluralismo categorial). El proceso, pues, tiene el sello del orden y está en definitiva lanzado a un supremo fin, que es el ser para sí de la idea. Y la idea representa siempre la auténtica realidad.

La naturaleza como idea. De la naturaleza vale, como del universo espiritual, el dicho célebre de Hegel «lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional... Por ello importa descubrir, en la apariencia de lo temporal y de lo transitorio, a la substancia, que es inmanente, a lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al vaciarse en la existencia exterior, que es el modo de actuar su realidad, se manifiesta con una infinita riqueza de formas, fenómenos y modulaciones, envolviendo su núcleo en una corteza multicolor, en la que primero se aloja la conciencia, y en la que comienza por penetrar el concepto, para encontrar después el pulso interior y percibir sus latidos aun en las formas más externas» *(Rechtsphil., p. 14* Lasson; *Obras,* VII, 32s Glockner).

División de la filosofía de la naturaleza. El campo de la naturaleza elaborado por Hegel dentro de este espíritu es: 1) la mecánica, con el espacio, el tiempo, el movimiento, materia, peso y gravitación universal; 2) la física, con la consideración de los cuerpos mundanos, elementos, peso específico, cohesión, sonido, calor y proceso químico; 3) el mundo orgánico, con la consideración del organismo terrestre, las plantas y los animales.

Filosofía del espíritu. La filosofía del espíritu sigue necesariamente a la filosofía de la naturaleza, puesto que el espíritu es la meta del proceso mundano. «El fin de la naturaleza es matarse a sí misma, quemarse como el ave fénix, para resurgir, rejuvenecida, de esta exteriorización, en forma de espiritu.» El espíritu es el «ser dentro de si» *(bei sich)* de la idea, es la idea retornada en sí misma. También el espíritu tiene grados y etapas. ,

División. 1) El espíritu subjetivo, que tiene su expresión en la *antropología* (relaciones del alma con el clima, estaciones del año, día y noche en sus alternancias, raza, nación, forma de vida, temperamento, rasgos familiares, edades de la vida, sexo), en la *fenomenología* (sentimiento, conciencia, percepción, entendimiento, razón) y en la *psicología* (inteligencia, voluntad, moralidad). 2). El espíritu objetivo, que constituye el fondo del derecho, moralidad y eticidad. 3) El espíritu absoluto, que se da en el *arte,* en la *religión* y en la *filosofía.*

En el arte, distingue Hegel tres estadios: oriental, como arte simbólico; griego, como arte clásico, y cristiano, con el arte romántico.

En la religión las etapas de la evolución son: religión natural (china, india, budista, etc.), religión de la individualidad espiritual (judía, griega, romana) y religión absoluta (cristianismo).

Derecho y Estado. Lo más celebrado de la filosofía de Hegel, y a juicio de muchos el más valioso capítulo de ella es la teoría del espíritu objetivo, con sus formas del derecho, moralidad y eticidad. Contiene al mismo tiempo la teoría política de Hegel.

Libertad. La libertad es aquí el concepto fundamental; pues en el desarrollo del espíritu objeto se desarrolla justamente el reino de la libertad. Hegel describe primero fenomenológicamente las diversas formas de libertad. Hay una «libertad» que no es otra cosa que la capacidad general de querer del hombre (libertad «natural»); otra «libertad» es la facultad de decidirse a placer por estos o aquellos objetos materialmente ofrecidos, a impulsos de la inclinación o el interés (a base de afecciones patológicas, diría Kant), con una determinación propia, pero en dependencia de las cosas (libertad de «capricho»), y, finalmente, una «libertad» en que se superan el querer natural y el capricho individual en lo universal, en lo idealmente bueno y justo. Esto «universal» no es, en último término, otra cosa que la voluntad del espíritu universal cósmico, que como alma del espíritu objetivo, vuelve a sí misma a través de sus etapas, que son el derecho, la moralidad y la eticidad.

Enlaza aquí Hegel con Platón (en la *República),* para quien el hombre de verdad libre es igualmente aquel que se conforma con la voluntad ideal, y también con Spinoza, que denomina libre aquello que es tal como debe ser en fuerza de la necesidad de su naturaleza.

Derecho. Un primer paso en el camino hacia la libertad es el derecho, tomado primero como conjunto de leyes. Limita tan sólo el capricho, no la libertad, a la cual más bien ayuda. Pero es un ensayo todavía imperfecto. Pues las leyes en su conjunto miran a los hombres sin atención alguna a su individualidad, de manera enteramente abstracta, como meros números iguales. Este derecho «abstracto o formal», que se concreta substancialmente en el derecho de propiedad, derecho de contrato y derecho penal, es una necesidad y también es un valor, pero se queda a medio camino, por aquel desconocimiento del individuo como realidad aparte. Y, sin embargo, el precepto del derecho reza así: «Sé una persona y respeta las demás personas.» Justamente como persona tiene el hombre derecho de propiedad, pues la posesión no es otra cosa que la existencia que la persona da a su libertad, una especie de encarnación de su voluntad. Pero también el derecho de contrato hay que entenderlo a partir de la voluntad y de la libertad de las personas; en el contrato, dos voluntades se funden en una voluntad. Y hasta el derecho penal presupone el reconocimiento del malhechor como persona capaz de derecho.

Moralidad (Moralität). Consiguientemente, el derecho abstracto, tinte cuya letra todos los hombres son números iguales, tiene que ser completado con la «moralidad», o el dominio de la ética, donde el particular puede intervenir con su conciencia y decisión personal. No se queda, pues, Hegel en un positivismo jurídico, que sólo reconozca leyes generales valederas fácticamente para determinados tiempos y lugares. Pero advierte también el peligro que corre la moralidad de arrastrar consigo una disgregación individualista y una inseguridad en el derecho.

Eticidad (Sittlichkeit). Por ello su filosofía jurídica avanza un paso más y anuda superiormente el derecho y la moral en la «eticidad», que, algo caprichosamente en cuanto al vocablo, comprende ahora en sí a ambos, derecho y moralidad. Sus elementos son la familia, la sociedad civil v el Estado.

Estado. Pero, de éstos, sólo el Estado realiza aquella síntesis orgánica perfecta, en que derecho y moral, individuo, familia y sociedad civil, están de tal manera trabados en una unidad, que los particulares, sin dejar de ser personas, viven, no obstante, de la totalidad, con lo que la concordia de todos queda asegurada. Hegel concibe el Estado de

un modo enteramente concreto. Ve incluso en él una persona viviente. Su espíritu, el «espíritu del pueblo» *(Volksgeist),* ha de ser para cada particular algo así como el alma para el cuerpo. En el espíritu del pueblo se manifiesta el espíritu objetivo, que a su vez se eleva a historia universal para convertirse en espíritu universal *(Weltgeist)* a través de los espíritus particulares de los distintos pueblos. El derecho de este espíritu universal constituye el sumo derecho, absolutamente hablando. De este modo queda idealizado el Estado concreto e individual.

El Estado es para Hegel «la substancia ética autoconsciente» *(Gran Encicl. § 535; Obras,* X, 409 Glocgner), «la realidad de la idea ética» y «como realidad de la voluntad substancial... lo racional "en sí" y "para sí". Esta unidad substancial es fin en sí mismo absoluto, inmóvil, en el que la libertad alcanza su más alto derecho, así como este fin último tiene su más alto derecho frente a los particulares, cuyo más alto deber consiste en ser miembros del Estado» *(Reclstsphil., § 258, p. 195* Lasson; *Obras,* VII, *329* Glockner). En las adiciones provenientes de E. Gans, pero, según éste afirma, derivadas del mismo Hegel, leemos: «Es el tránsito de Dios por el mundo, el hecho del Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Al pensar en el Estado no hay que ponerse ante los ojos los estados particulares, las instituciones particulares; hay más bien que considerar la idea, ese Dios real» (1. c.; edición al. § *258, p. 349* Lasson; *Obras,* VII, 336 Glockner).

«El más frio de todos los gélidos monstruos» de Nietzsche es el Dios de Hegel. Ambos filósofos exageran fuertemente y parecen perder los estribos al tratar del Estado.

Límites de Hegel. La apoteosis que Hegel hace del Estado no ha contribuido poco a atizar la fe en el poder estatal y a aminorar el denuedo cívico y la conciencia de la libertad. No es que uno u otro hombre de Estado se haya aplicado a sí mismo la concepción de Hegel tomándola demasiado en concreto, sin sospechar que Hegel habla del Estado en sí; no, es que Hegel se refiere efectivamente al Estado en concreto, circunstanciado con su *hic et nunc,* no a un Estado ideal. Expresamente dice: «Todo Estado, aun cuando se le declare como malo según los principios que se poseen, aunque sean manifiestos estos o aquellos lados deficientes, si pertenece a los Estados culturalmente desarrollados de nuestro tiempo, tiene siempre en sí los momentos esenciales de su existencia... El Estado no es una obra de arte, está en el mundo, y entra, por tanto, en la esfera de lo caprichoso, de la contingencia y del error; una conducta mala puede desfigurarle en muchos aspectos. Pero el hombre más feo, el criminal, el enfermo y el tullido, es siempre un hombre viviente; lo afirmativo, la vida, subsiste a pesar de lo defectuoso, y de esto afirmativo se trata aquí» (1. c.).

Dos cosas extrañas notamos en esta concepción del Estado. Por un lado la preponderancia del todo sobre lo individual, Frente al Estado así entendido no cabe libertad. Aquella «libertad» de Hegel que habría de eliminar y superar, en lo idealmente recto, el querer natural y el capricho particular (cf. supra, p. *271),* es un concepto bien peligroso. La idea hegeliana del Estado viene a hacer aún más precaria la libertad de lo que ya era en el sistema general. La síntesis de personalidad y universalidad, que debía ser el Estado, se lleva a cabo de un modo unilateral y no constituye, en definitiva, una verdadera síntesis. Es como en la metafísica, en la que también Hegel exageraba el lado de la unidad hasta absorber lo particular.

Tocamos aquí los límites del modo de pensar de Hegel. Nuestro filósofo enfoca la relación de los individuos humanos con la comunidad con el mismo ángulo visual que la relación de los miembros de un organismo con su totalidad. Pero hay que decir que el hombre es más libre con respecto a la totalidad social que las partes de un organismo biológico. Está, en efecto, dentro de una totalidad; pero por ser hombre y brillar en él un superior estrato de ser, con más libertad que en el ser inferior a él, es también más

pluripotente; el todo no es omnipotente frente a él como en los estratos biológicos. La relación con el Estado está más diferenciada que en un organismo biológico común.

En segundo lugar resulta extraño que el Estado de Hegel haya de ser afirmado en toda circunstancia, aun cuando sea un Estado deforme. El hombre feo es todavía hombre, y el más feo de los Estados será todavía un dios. El parangón claudica, pero descubre bien el fondo naturalista allí encerrado. Lo mismo que Spinoza, también Hegel abdica de sí mismo en el terreno político. La idea no es ya un principio selectivo, sino que todo cuanto acaezca en el espacio y el tiempo será ahora también idea.

Historia universal. La conciencia entre lo real y lo ideal se hace patente en la filosofía de la historia. La historia es «la explicitación del espíritu en el tiempo». Aquí la razón deja que los intereses y pasiones de los hombres y de los pueblos actúen por sí mismos. La «astucia de la razón» *(Obras,* V, 226; VI, 127; VIII**,** 420 Glockner), consiste en servirse de estos mismos intereses y pasiones para llegar a sus fines, aun contra la voluntad de los individuos. Desempeñan en esto un papel especial los espíritus de los pueblos particulares. Fin de toda la evolución es la libertad general.

La historia universal comienza en oriente, pero sólo en occidente sale el sol de la autoconciencia. En oriente uno sólo sabe que es libre; en el mundo grecorromano lo son pocos; en el germánico todos lo son. El oriente es la niñez de la humanidad. El ciclo cultural griego es la juventud. En él encontramos por primera vez la libertad subjetiva. El ciclo cultural romano es la edad madura de la historia. Aquí impera sólo el duro deber general y los individuos son sacrificados sin escrúpulo a la totalidad. Con todo, surge ya el concepto de la persona capaz de derecho. Luego el espíritu revierte de nuevo sobre sí mismo y comienza la vida de la interioridad, en la que la voluntad absoluta y la volunta del sujeto se hacen una misma cosa: época del cristianismo. La era de los pueblos germánicos, con los que la edad del mundo entra en su ancianidad, abre camino a la conciliación de los contrarios.

Todo el proceso histórico mundial avanza según la ley del triple ritmo dialéctico. Lo mismo que en Heraclito, la guerra es también ahora padre de todas las cosas. Son los contrarios y los contrastes los que impulsan la marcha y fuerza la nueva síntesis. Las fuerzas que intervienen y entran en colisión son los espíritus de los pueblos particulares. El espíritu del mundo pasa de un pueblo a otro. Los pueblos se levantan y se hunden. El pueblo dominador es siempre el portador del derecho y los otros quedan sin derecho frente a él. Así lo quiere el espíritu universal en su marcha hacia la libertad autoconsciente. La historia del mundo se convierte en el juicio del mundo.

Juicio extraño, en verdad. Primero, porque todo aquí es derecho por el hecho de ser, y segundo, porque todo acaece necesariamente, según la ley del triple ritmo dialéctico, y en ese sentido nada queda por ajustar al derecho. La historia universal de Hegel transcurre como pura facticidad No se plantea ninguna *quaestio iuris*. Hasta puede verse, en esta filosofía de la historia, un preludio de la teoría del poder de Nietzsche. Tal preludio quedó abierto en el momento en que Hegel sacrificó los derechos de primogenitura de la idea al concepto de identidad.

El panlogismo es una versión desorbitada del idealismo. Si nada existe lógicamente amorfo, no tiene ya sentido la idea.

Religión. En la filosofía de la religión, Hegel sigue también la línea del idealismo absoluto. La religión, en su más alto concepto, no es asunto de un hombre, «sino esencialmente la suprema determinación de la idea absoluta misma». Por ello puede la filosofía comprender la religión. Las pruebas de la existencia de Dios son fundamentalmente posibles. La religión puede ser enseñada; su objeto, el absoluto,

coincide en cuanto a la cosa con la filosofía misma; la única diferencia está en que la filosofía aprehende en la representación. La religión es, pues, «saber de Dios», «la suprema esfera de la conciencia humana».

Y se repiten las etapas dialécticas de la evolución histórica. El estadio ínfimo lo constituyen las religiones de oriente, en las que Dios es la substancia de la naturaleza y el individuo no es nada ante él. La segunda etapa la forman las religiones en las que se contempla lo divino como sujeto (religión judía, griega y romana). El tercer estadio es el de la religión absoluta, la cristiana, en la que se conoce al Dios trino. El reino del Padre es Dios como idea eterna en sí y para sí; el reino del Hijo es la idea en su aparición dentro de la naturaleza finita; el reino del Espíritu Santo es la vuelta de la finitud a la unidad del Padre y el Hijo, del Espíritu y la naturaleza, de Dios y el mundo.

La religión de Hegel no tiene nada de Schleiermacher (sentimiento). Es pura intelectualidad, e intelectualidad panteísta: «Saber del Espíritu divino sobre si mismo por mediación del espíritu finito.» La religión queda, pues, comprendida y superada por la filosofía.

Filosofía. Ésta es la que viene a cerrar el sistema. La filosofía es «la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe» *(die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, Gran Encicl. § 574. Obras,* X, 474 Glockner). El espíritu está ya de retorno en sí mismo. Se ha logrado el fin de la naturaleza y de la historia, La historia ha entrado en el «concepto». Y esta historia, así «conceptualizada», es, como se dice al final de la *Fenomenología,* «el recuerdo (Erinnerung = interiorización) y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad, la certeza de su trono, sin el cual el espíritu sería un solitario sin vida». Ahora se piensa a sí mismo el espíritu en toda su pureza. Es el espíritu del mundo.

Es el espíritu del mundo, que en la pura filosofía se entretiene a solas consigo mismo. Hegel cierra la *Enciclopedia de las ciencias* con una larga cita del libro XII (V). c. 7 de la *Metafísica* de Aristóteles (1072 b 18-30), donde el filósofo griego afirma que Dios es conocimiento de conocimiento, que el espíritu es vida, y que en esta verdad y en esta vida se resume la eterna bienaventuranza de Dios.

Influjos

La filosofía de Hegel tuvo un éxito resonante. Puede afirmarse que se convirtió en el espíritu de su tiempo. Hasta mediados del siglo XIX llevó claramente la dirección en las universidades alemanas. A ello se juntó el impulso oficial que recibió del mismo Estado, especialmente a través del ministro von Altenstein, lo que le imprimió un sello de filosofía de corte y de Estado, no ciertamente para su bien. Schopenhauer dirigirá por este respecto fuertes ataques contra ella, en verdad no exentos de exageración; sus diatribas contra Hegel, por lo demás, descienden no pocas veces a tonos de baja habladuría.

Es orientador para interpretar, justipreciar y valorar a Hegel, ver el modo cómo sus seguidores, y también sus adversarios, han presentado su filosofía y el partido que de ella han sacado. Se muestra en ello una vez más el carácter de esta filosofía, aunque no siempre en su totalidad, sino muy frecuentemente en determinadas visiones parciales.

Hegel enfrentó siempre los contrarios (naturaleza-espíritu, mundo-Dios, devenir-ser, individuo-sociedad), para superarlos en unidades superiores de síntesis. Esto condujo a los epígonos, menos circunspectos que él, a situarse unilateralmente en uno o en otro de los campos contrapuestos. El prejuicio de la identidad aligera su propósito, con el

expedito recurso, siempre a manó, de declararlo al final todo uno e idéntico. Ocurre esto ostensiblemente en la filosofía de la religión y en la teoría de la sociedad.

Filosofia de la religión. Si existe, por un lado, Dios y, por otro, el mundo, de forma que ambos vienen luego a confundirse en identidad, ¿por qué no contentarse con uno u otro extremo, cada cual según su talante y gusto, puesto que de todas formas lo uno es ya lo otro? Así se da el hecho de que nos encontramos con tres versiones de la filosofía religiosa de Hegel: una teísta, otra panteísta y otra atea.

Interpretación teista. Unos ven en Hegel un pensador conservador y teísta, y así Schopenhauer llega a afirmar sarcásticamente de él que, por razones de cargo, vino a traer de nuevo el Dios perdido en la filosofía, pero lo que trajo en realidad fue el Dios deseado por el Estado protestante y prusiano; la filosofía de Hegel no es, para el mismo Schopenhauer, sino una camuflada lección de catecismo. En el bando de la interpretación teísta de Hegel se admitió que, para éste, la religión es aún algo peculiar e independiente junto a la filosofía, no absorbido por ésta, y se sostuvo igualmente que Hegel miró la figura de Cristo como algo histórico, a la manera como lo entiende la Iglesia cristiana.

Con Hegel entendido así, en teísta, tiene conexión uno de los principales representantes de la escuela católica de Tubinga, *J. A. Mdhler* († 1838), que aplica a su doctrina sobre la Iglesia la concepción hegeliana del espíritu objetivo. Intervino asimismo en la contienda en torno al idealismo o teísmo de Hegel, *M. Deutínger*, unas veces en enérgica oposición a Hegel, otras con acusados influjos de él. Con menos fortuna trató *A. Günther († 1963)* de concordar su catolicismo con Hegel. En su afán de explotar la especulación trinitaria de aquél, se expuso al peligro de diluir el misterio en pura racionalidad. Ésta sería, pues, la interpretación teísta y hasta cristiana de Hegel.

Interpretación panteísta. Otros no ven, en cambio, en Hegel sino un panteísta. Entienden también naturalmente de manera distinta la filosofía religiosa de Hegel. Afirmó éste que religión y filosofía tenían un mismo objeto y que la religión quedaba superada por la filosofía. ¿Cómo habría que entender ese ser superada? Es un concepto básico de toda la filosofía hegeliana la superación de los contrarios en la síntesis, pero queda siempre un margen resbaladizo entre las dos posibles vertientes de interpretación: superación que diluye y elimina, o superación que conserva los contrarios. El pensamiento de Hegel oscila entre dos extremos; unas veces aparece el ser como algo acabado, otras se diluye de nuevo en el proceso general del devenir y en sus síntesis.

El que no se pierde en el proceso podrá, como vimos en el bando de los conservadores, aferrarse a lo acabado, y entonces la religión es algo estable e independiente.

Pero quien acentúa la superación, o no mira más que a ella, verá la religión diluida, como algo provisional que queda absorbido luego por el estadio superior, aquí la filosofía; la religión se convertirá en filosofía y en ésta conservará lo más característico de su ser. Aparece, pues, la religión como un punto en el camino que hay que dominar y sobrepasar. Para esta interpretación, la «superación» hegeliana equivale a un desarraigo de la religión, desarraigo que se torna en un deber, en fuerza de aquella superación, para el hombre culto, precisamente en gracia del más «auténtico», «verdadero» y «científico» ser de la religión. Algo así como las religiones de Homero y Hesíodo, a las que la filosofía griega tomó después como mitos y metáforas y transportó al plano superior de la filosofía.

A tenor de esta exégesis, el Dios teístico fue una representación primitiva que hay que remplazar por el Dios panteístico de la filosofía moderna. El Hijo de Dios, que según la Sagrada Escritura se hizo hombre, y todos los demás hechos históricos

particulares de los libros sagrados, deberán transmutarse en un valor conceptual y universal filosófico, por ejemplo, en la idea Dios-humanidad. Si la naturaleza y todo lo comprendido en el espacio-tiempo es tan sólo exteriorización y autoalienación de la idea, y este proceso cósmico ideal se realiza con necesidad dialéctica, no queda ya lugar alguno para lo extraordinario, para la excepción. Las cosas humanas y los procesos históricos, aun las hazañas de los héroes, surgen en la historia con el halo de la individualidad, cuando de hecho obedecen a la «astucia» de la idea. Esta ciencia dialéctica no precisa ya de milagros. Irían estos hechos de excepción contra el férreo proceso natural y contra la universal validez de las leyes físicas.

D. F. Strauss enjuicia a Cristo en su *Leben Jesu (1835)* con arreglo a estas teorías y en pos de Strauss la crítica racionalista de la Biblia saca las consecuencias, en dependencia siempre de la interpretación de Hegel, tomando como metáfora y transmutando el sentido de todo aquello de la Biblia que a los ojos del pensamiento moderno es «imposible».

De este modo, un libro histórico se convirtió en alegórico, y la religión se hizo filosofía. Era de buen tono sentirse «progresivo» y representante de la ciencia frente a los espíritus conservadores. Pero no se advirtió que esto no pasaba de ser un punto de vista particular, desde el cual se operaba, con la fatua pretensión de decretar lo que era posible y lo que era imposible.

Interpretación ateística. Donde se hizo aún más radical aquel sentido «progresivo», como en el Bruno Bauer, posterior, se cifró incluso el significado «auténtico» de la filosofía de Hegel en el ateísmo, concordando algo en esto con Schopenhauer, para quien, a todas luces, el panteísmo no es otra cosa que un ateísmo cortés.

Se formaron así dos bandos: la derecha hegeliana, con *Jorge Gabler († 1853), H. F. Hinrichs († 1861), K. F. GÓschel († 1861), Bruno Bauer,* joven (*† 1882) y* otros; y la izquierda hegeliana, con *Bruno Bauer,* en su segunda época, *D. F. Strauss († 1874), Luis Feuerbach († 1872), A. Ruge († 1880), Carlos Marx († 1883), F. Engels († 1895), M. Stirner († 1856)* y otros. Y como espíritu y naturaleza son idénticos, pero la naturaleza parece ser más asequible a muchos, el ala izquierda hegeliana define el contenido de lo idéntico desde este punto de vista de la naturaleza, y desarrolla a tenor de ello un conceptuoso materialismo.

Teoría de la sociedad. Algo parecido ocurre con el par de conceptos paralelos devenir y ser. Los espíritus conservadores vieron en la filosofía de Hegel la expresión de un orden eterno del ser en el mundo, en el hombre y en el Estado, y con denuedo optimista sostuvieron juntamente que en este respecto eran ellos quienes estaban en lo cierto. Los círculos revolucionarios apoyaron, en cambio, sus teorías en la doctrina hegeliana del eterno devenir y la transmutación de cada cosa en su contrario dentro del fluir del proceso dialéctico.

Así se dio el caso raro de que tuvieran a Hegel por suyo, de un lado los filósofos de corte del Estado prusiano, y de otro los fundadores del materialismo dialéctico, Marx y Engels y los anarquistas rusos. *Bakunin* abandona el ejército del zar para estudiar a Hegel en *Moscú; Alejandro Hertien* afirma que Hegel es el álgebra de la revolución. En *Lenin y Stalin* la dialéctica se convierte en alma, mejor dicho, en arma de la filosofía, de la concepción de la historia y de la ciencia sociológica del bolchevismo. El socialista *Fernando Lasalle (1825-1864)* consideró siempre la filosofía de Hegel como la única verdadera filosofía.

Ciencia histórica. Enteramente al margen de la particular visión dialéctica del devenir en la naturaleza y en la historia, han aprendido de Hegel historiadores de los más diversos campos y métodos.

En la historia de la filosofía son los más señalados: *A. Schwegler († 1857), J. E. Erdmann († 1892), Kuno Fischer († 1907) y E. Zeller († 1908).* En la consideración filosófica de la historia y de la cultura en general, y especialmente en la aplicación del método morfológico a las culturas, *O. Spengler († 1936), B. Croce († 1952), A. J. Toynbee* (nac. *1889) y K. Jaspers* (nac. *1883).*

Hundimiento del idealismo. A mediados del siglo XIX se derrumba el idealismo. Fue literalmente un desplome vertical. Resultó ya sintomático el que Schelling no lograra resonancia alguna en Berlín. Un nuevo espíritu había irrumpido en la escena con el soplo árido y frío del materialismo y del pensamiento reducido a ciencia y técnica. Hegel había recriminado a la filosofía de Schelling por haberse mantenido en lo universal olvidando el detalle y exactitud de lo concreto. «No el concepto, sino el éxtasis, no la necesidad fríamente progresiva de la cosa, sino el entusiasmo bullente, ha de ser la actitud y el orden de despliegue del rico contenido de la substancia» (Hegel, *Fenomenología,* Prefacio, p. 13 Hoffmeister, *Obras,* II, 16 Glockner). Como hay una latitud vacía, también hay una profundidad vacía. Hablar a cada paso simplemente de la substancia es demasiado vacío de contenido y extraño a la realidad. Es preciso ver la medida, la determinación, la plenitud de lo finito en su inmediatez. Así Hegel contra Schelling. Exactamente lo mismo que echarán en cara a Hegel, a mediados de siglo, los materialistas y científicos.

Todo el idealismo se revela ahora extraño a la realidad, algo ya imposible. Pasó el tiempo de la especulación metafísica sobre el ser como totalidad y sus relaciones frente al hombre y su espíritu. Y se produjo esto de un modo tan repentino e inexorable, que se pudo hablar de un verdadero colapso de muerte.

Hoy se nos hace claro, sin embargo, que el idealismo no ha muerto. En el existencialismo de Jaspers y Heidegger vivimos su resurgimiento, en una transformación acorde con las circunstancias cambiadas de nuestra época, pero en lo demás siempre dentro de los cauces tradicionales y manteniendo los puntos de arranque y el último fin del pensar filosófico en toda su intensidad.

Neohegelismo. Hegel pervive en muy variadas formas de neohegelismo. En Alemania lo representan *A. y G. Lasson, O. Pfleiderer, R. Kroner, K. Larenz, W. Schónfeld, Th. Litt,* entre otros. En Italia, *B. Croce (1866-1952) y G. Gentile (1875-1944).* En Francia, *J. Hyppo1ite y A. Kojéve.* En Inglaterra *F. H. Bradley (1864-1924), B. Bonsanquett (1848-1923) y E. McTaggart (18661925).* En Norteamérica *J. Rojce (1855-1916).*

Cuando resurgía a comienzos de siglo el neohegelismo alemán, no pudo menos de preguntarse admirado Windelband : «¿Podrá volver a circular libremente toda aquella palabrería del «en sí» y «para sí» y «en y para sí», después de las andanadas de Schopenhauer contra el «gran charlatán», que todos oímos regocijados y nos hicieron creer que nos habíamos librado de él para siempre?» Windelband cree encontrar el fundamento de este renacer hegeliano en una necesidad religiosa del tiempo que puede ser satisfecha por el filósofo que nos dio una concepción del universo como un despliegue del espíritu. Pero es exacto. Ha habido, si una concepción del mundo, pero no religiosa, sino marxista. De hecho, ha ocurrido que de todos los lados se ha querido enlazar con Hegel y su dialéctica; el literato, el artista, el nihilista. Saquemos aparte una auténtica prolongación filosófica neohegeliana, de la que son ejemplos señeros Th. Litt y B. Croce, entre otros; fuera de ellos hay una dialéctica de curso suelto, que

abusa del nombre de Hegel, que se queda más bien en un eclecticismo ingenioso y fino, que nos recuerda aquellos escritores inquietos que embaucaron al hombre medio del s. XIX (cf. infra, *p. 304).* Mejor que neohegelismo la apellidaríamos neosofística.